JUAN A. NUÑO MONTES

Doctor en Filosofía, Profesor de Filosofía Clásica en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela.

LA DIALECTICA PLATONICA

SU DESARROLLO EN RELACION CON LA TEORIA DE LAS FORMAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
CARACAS
1962

VXORI DILECTISSIMAE

RECONOCIMIENTO

El autor quiere expresar su agradecimiento a los colegas profesores M. Granell y A. Pasquali por las valiosas sugestiones que le hicieran durante la lectura y discusión de esta obra en su forma original de tesis. Queda asimismo agradecido al bachiller Argenis Gómez por la poco grata tarea de revisión del texto tan inteligentemente realizada.

Caracas, abril de 1962.

PROLOGO

México, D. F., 26 de diciembre de 1961

Señor profesor doctor Juan A. Nuño
Universidad Central
Caracas, Venezuela.

Querido Nuño:

Me parece que esta su tesis tiene cuatro excelencias.

Hace una interpretación del pensamiento de Platón en las dos etapas centrales y clásicas de la teoría de las Ideas, o de las Formas, como prefiere Ud. decir: la de los diálogos de madurez que van del *Menón* al *Fedro* y la de los diálogos de vejez que van del *Parménides* al *Filebo,* interpretación que salva "la unidad del pensamiento de Platón", no a pesar de, sino justo por, la evolución que *prueba* haber sido la suya: del predominio del método intuitivo —"estigmático", diría yo con término de Hartmann— de captación de formas sueltas, al predominio del método racional, de deducción de unas Formas de otras siguiendo las relaciones naturales entre ellas.

Hace de los principales diálogos de las etapas mentadas, con la sensible excepción del *Banquete,* o de lo esencial de ellos relativamente a la teoría de las Formas y al método dialéctico, sendos análisis de un rigor y una lucidez que puntualizan y aclaran notable, en casos sorprendentemente, su sinuosa, compleja y aun confusa ideación, por lo que pueden servir de guía eficientísima en la lectura y hasta la relectura.

Da del estado actual de los estudios platónicos y de lo ya clásico de ellos, gracias al conocimiento al par tan extenso y tan minucioso de la literatura sobre Platón y hasta al arte de la cita justa por el sentido y la localización que demuestra, página tras página, una síntesis sumamente instructiva, útil; sobre todo porque la investigación platónica ha progresado en los últimos lustros cuanto hacen notorio las referencias a ella. Y me parece digno de singular mención el tacto con que discierne entre lo excesivo y lo justo en la delicada cuestión de la traducción del pensamiento platónico a los términos de la filosofía y especialmente de la lógica actuales.

En fin, ni en los pasajes en que se refiere a filosofemas de los más arduos se vuelve vaga o nebulosa la precisión y trasparencia de su estilo, lo que, sin menoscabarle la índole de monografía estrictamente científica que le dan las tres anteriores excelencias, la haría asequible al más amplio público de interesados por la filosofía e incluso utilizable y preferible como introducción al *estudio* de Platón por los estudiantes de la disciplina.

Le felicito, pues, tan sincera como cordialmente por su trabajo y le mando un buen abrazo.

Su affmo.,

JOSE GAOS

ΟΥ ΜΗΝ ΕΣΤΙ ΚΑΛΛΙΩΝ ΟΔΟΣ ΟΥΔ'ΑΝ ΓΕΝΟΙΤΟ ΗΣ ΕΓΩ ΕΡΑΣΤΗΣ ΜΕΝ ΕΙΜΙ ΑΕΙ ΠΟΛΛΑΚΙΣ ΔΕ ΜΕ ΗΔΗ ΔΙΑΦΥΓΟΥΣΑ ΕΡΗΜΟΝ ΚΑΙ ΑΠΟΡΟΝ ΚΑΤΕΣΤΗΣΕΝ ..... ΗΝ ΔΗΛΩΣΑΙ ΜΕΝ ΟΥ ΠΑΝΥ ΧΑΛΕΠΟΝ ΧΡΗΣΘΑΙ ΔΕ ΠΑΓΧΑΛΕΠΟΝ·

Filebo, 16b5-c2.

INTRODUCCION

En la filosofía platónica hay una relación de dependencia entre Dialéctica y teoría de las Formas en el sentido de que si, en un principio, la teoría origina el método, en el curso del desarrollo de éste, la Dialéctica incide sobre la teoría y la modifica sustantivamente.

Platón comenzó a trabajar en la resolución de determinados problemas éticos, sociales y estéticos con un esquema hipotético: la existencia de entidades subsistentes, aisladas y singulares que obran como principio de conocimiento de ciertos conjuntos contentivos de elementos cuyas relaciones arrojan contradicción. Por eso se habla de *teoría* de las Formas. Porque, tanto si se la considera en el sentido de una construcción hipotética, como si se la piensa con el significado de un esquema organizado que relaciona consecuencias con principios, trátase de una teoría, esto es, de un expediente o recurso que sirve para explicar algo *per alio,* no *per se.* Introducir un recurso de este tipo, es decir, una teoría, equivale a forzar la solución de un problema mediante la adopción de nuevas estructuras que, a su vez, exigirán explicación, esto es, fundamentación propia. Significa ello duplicar de hecho el problema o, en el mejor de los casos, trasladarlo a otro terreno. Este carácter de imposición lógica externa y de desplazamiento de las cuestiones, propio de las teorías, puede explicar el desdén de Goethe: "toda teoría es gris". Teoría en tanto esquema difuminado se opone a realidad en cuanto "verde árbol de la vida". Lo característico de la teoría platónica relativa a las Formas es, para continuar con la valoración cromática goethiana, que desde el principio pretende poseer un intenso verdor. Esto es, se presenta como auténtica realidad, firme y estable, que son las Formas mismas. ¿Tiene entonces algún sentido hablar de teoría y, si lo

tiene, ¿a qué se opondría ésta dentro del cuadro general de la filosofía platónica?

En primer lugar, tiene sentido hablar de teoría aun aplicándola a la firme realidad de las Formas, pues si bien éstas son fundamento cognoscitivo y ontológico de lo fenoménico, no poseen desde el principio un fundamento propio. Operan en una primera fase de la filosofía platónica, la fase que en esta obra se denomina *precrítica*, como *principios fundamentales no fundamentados*. La inconsistencia que ello supone trata de ser remediada mediante la postulación y aplicación de un método que sirva para establecer relaciones de necesidad entre las Formas y lo explicado por ellas. Ese método, que es la Dialéctica, trabaja en una dirección que se ha denominado *ascendente*, pues tiende a destacar las unidades superiores (Formas) con respecto a la pluralidad sensible, pero partiendo de ésta, y trata de localizar, dentro de la trama formal, una unidad superiorísima, representada en un momento de la filosofía platónica por la Forma de Bien. Las dificultades de fundamentación de la teoría mediante este procedimiento inmanentista y jerarquizante provocan la crisis de la misma, registrada en el "Parménides". De ahí en adelante, la Dialéctica, en proceso *descendente*, llevará a efecto la fundamentación de las Formas trascendentes y deducibles, esto es, tras cambiar las características originales de la teoría. Por eso tiene sentido no sólo hablar de teoría como tal sino oponerla a sistema o doctrina, pues en la fase *crítica* de la Dialéctica, la fundamentación de la teoría equivale a su supresión en tanto tal para devenir organización sistemática.

Sobre el trasfondo de las relaciones entre sistema y método, es posible discernir que la teoría de las Formas se presenta en la filosofía platónica a través de dos esquemas metafísicos bien diferenciados: un *pluralismo indefinido óntico-ontológico* y un *pluralismo limitado ontológico*. Corresponde el primer esquema a la fase precrítica de la teoría, que va desde la constitución de ésta, a partir de algunos de los llamados diálogos socráticos y sobre todo, "Menón" y "Fedón", hasta la crisis patente que se registra en "Parménides"; se organiza el segundo esquema en la trilogía "Sofista", "Político", "Filebo", con especial centramiento en el primero de los diálogos citados. El paso que señala la variación de un esquema a otro es posible darlo a través de la Dialéctica, la cual comienza siendo método subordinado de la teoría y termina por convertirse en método constructor y generador del sistema. De esta manera, la comprensión de la variación metafísica experimentada por la filosofía platónica exige el esclarecimiento

de la función constitutiva del sistema ontológico, propia del método dialéctico. Al logro de tal comprensión, mediante el examen del desarrollo metodológico en su interacción con la teoría de las Formas, tiende el presente estudio.

La originaria teoría de las Formas sirve para asegurar la inteligencia gradual de lo sensible mediante su organización en una trama abierta de relaciones óntico-ontológicas. Estas relaciones se fundamentan, por su parte, en la inmanencia de las Formas (elementos del plano ontológico) en lo múltiple sensible (constituyentes del plano óntico) y determinan secundariamente una gnoseología intuicionista. El método *contemplativo-ascendente*, que sobre tales relaciones se levanta, tiende a captar una a una las realidades eidéticas, pero ni pretende imponer o descubrir en ellas un nexo lógico ni, lo que es más importante, llega a cuestionarse por la necesidad de tales realidades; las Formas son aceptadas directa, inmediata y aisladamente como supuestos fundamentales de los que partir y a los que no hay necesidad de demostrar.

Las dificultades epistemológicas que se derivan de la teoría de las Formas, tal y como ésta se presenta en su primera organización general de la filosofía de Platón, conducen a la revisión radical de las relaciones óntico-ontológicas sobre las que aquella se construye. Esa revisión se lleva a cabo en "Parménides" y se cumple en un doble nivel de problemas: el relativo a la *extensión* de las Formas (plano ontológico) en su interacción con el mundo sensible (plano óntico) y el atinente a la comprensión de las relaciones entre ambos planos [1]. De la revisión radical allí efectuada se desprende una conclusión necesaria: demostrar la existencia misma de las realidades eidéticas y estructurar sus relaciones. La construcción de un *sistema ontológico* es la salida obligada a la originariamente dispersa teoría platónica de las Formas [2]. A ello contribuyó también, en gran medida, el fra-

1 "... tandis que la méthode contemplative ne réussit pas à établir la légitimité des 'Idées', la méthode de la division et de la synthèse ontologique semble avoir justifié, du moins partiellement, leur nature et leur existence", M. Vanhoutte, *La méthode ontologique de Platon* (París-Lovaina, 1956, p. 176).

2 La diferencia entre *teoría de las Formas*, producción original asistemática de la filosofía platónica y *sistema ontológico*, estadio avanzado y elaborado de esa misma filosofía en una fase crítica, equivale a lo que Ricoeur denomina, con especial referencia a Aristóteles, *ontología de primero y segundo grados*. La "ontologie du premier degré" es la propia del tratamiento aristotélico del ὄντως ὄν caracterizado por la búsqueda de un tipo de ser suprasensorial, registrada en los primeros libros de "Metafísicos" hasta la culminación en la teoría

caso de una estructuración irracional de las Formas, intentada en la primera de las fases señaladas, mediante la postulación de un principio anhipotético e inesencial (la Forma de Bien en "República") que obre como fundamento no fundamentado del resto de las entidades y trascendente en absoluto a éstas. Esa intuida y casi sensorialmente captada Forma de Bien, término en el que culmina el esquema pira idal óntico-ontológico, deja paso a la racional y deductiva Forma de Ser que organizará jerárquicamente el trabado sistema ontológico en el que desemboca la teoría de las Formas. De no haber sido así, la filosofía platónica hubiera corrido el riesgo de degenerar en un *monismo metafísico,* que hubiera dado al traste con el principio platónico fundamental de los intermediarios como solución general al conjunto de problemas acumulado por la filosofía pre-platónica, o en un *fijismo pluralista* que hubiera paralizado la interacción eidética e impedido la relación entre los dos órdenes (fenoménico y real), buscada desde el principio de esa filosofía. O las Formas se reducían a la de Bien, y eran reasumidas en ella, o se aislaban entre sí, lo cual significaba su anulación y contradicción.

Una vez más, la solución platónica a este problema de planteamiento dilemático es de tipo conciliador o de justo medio: tratará de lograr una *comunicación parcial* entre las Formas que, además de organizarlas internamente en torno a una de ellas, mantenga su limitada pluralidad y contenga la relación fundamental con lo sensible. El sistema ontológico general que se construye deductivamente mediante la posibilitación de la comunicación de los géneros en "Sofista", cumple con ambos objetivos. La Forma de Ser organiza e interrelaciona a las restantes superiores, asegurando al mismo tiempo, su identidad permanente (cada una es ella misma) y su diversidad relativa (cada una no es otra). La Forma de Movimiento, por su parte, hace posible la relación del sistema ontológico con el mundo sensible y abre la puerta a la construcción de una cosmología [3].

---

del primer motor, es decir, en la teología aristotélica. Por su parte, la ontología de segundo grado u "ontologie radicale" es la propia de la doctrina del ὂν ᾗ ὄν (Cf. P. Ricoeur, *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote,* París, 1957 *passim*).

3 "Le monde visible est nécessairement fait d'après un modèle. Et l'on peut concevoir deux modèles opposés, l'un qui *est* toujours et ne devient jamais et l'autre qui *n'est* jamais à proprement parler, et ne cesse pas de naître ... A première vue, le modèle éternel, à l'image duquel le Monde sera construit, est identique au Monde des Idées, et le modèle changeant ... ne peut pas être autre chose que le Devenir brut ... la matière. Toutefois, ces indications ... ne sont pas absolument certaines. En effet, le modèle éternel... c'est le Vivant en

La conversión de la originaria teoría eidética en un sistema ontológico organizado es consecuencia de un proceso de modificación fundamental de aquella teoría con las implicaciones que se han señalado. La clave para la comprensión de ese proceso, esto es, la historia de la metafísica platónica, reside en el desarrollo del método erigido por la teoría de las Formas, la Dialéctica.

La postulación inicial de un conjunto de entidades que explican y regulan lo fenoménico determina la necesidad de un procedimiento para llegar a tales entidades. De esta manera, el método dialéctico se identifica estrechamente en sus principios con una teoría limitada del conocimiento eidético: captar las Formas es, además de conocerlas, asegurar oblicuamente su existencia. Si las conocemos, existen, se empeña en razonar Platón a través de las explicaciones anamnésicas y psicologizantes de "Menón" a "República". El modo cognoscitivo de las realidades eidéticas es la tarea primordial del método dialéctico en sus primeros momentos. Pero como sucede que el conocimiento comporta, indirectamente, la fundamentación en cierta manera de esas realidades, ha de velar también el método por mostrar algún cuerpo de relaciones entre las Formas y lo explicado por ellas. De ahí que dicho método se desdoble en dos momentos integrales: la *recolección* de las Formas, que tiende a lograr el conocimiento de cada una de éstas (συναγωγή) y el *análisis* de las mismas (διαίρεσις), una vez conocidas o captadas, que trata de recuperar las relaciones de éstas con lo fenoménico a partir de la comprobación de su existencia. Es lo que se ha denominado, con terminología descriptiva de los recorridos metódicos, *dialéctica ascendente* y *descendente*. Revela esta denominación el carácter de situación media o central que, en dicho proceso, tienen las Formas: una vez como término *ad quem* y otra como término *a quo* sobre el que gira la Dialéctica. La dirección hacia las Formas marca el aspecto eminentemente gnoseológico del método, mientras que el movimiento desde las Formas revela la parte ontológica del proceso.

Sucede que la cognoscibilidad de las Formas se ve seriamente afectada a consecuencia de la crisis que se desencadena como resultado de la revisión de sus relaciones, de carácter primordialmente inmanente, con lo sensible.

---

soi, qui comprend en lui-même les formes ou les essences éternelles de tous les Vivants, ce qu'on nommera *plus tard* (Proclo, J. N.) l'αὐτοζῶον, c'est-à-dire un modèle du Monde constitué par un système parfaitement lié d'essences éternelles, sous la loi du Bien ... Le *Timée* ... qui est l'histoire de la pénétration progressive de l'Idée dans le changement et dans le désordre". A. Rivaud, Ed. Budé del "Timeo", t. X. París, 1949, Introd. pp. 32-35.

Si bien es cierto que esa crisis no llega en ningún momento[4] a poner en serio peligro el postulado fundamental de la metafísica platónica, es decir, las Formas mismas, no lo es menos que, a raíz de ella, será necesario reestructurar aquellas relaciones tanto para asegurar la cognoscibilidad (fase ascendente) de las Formas como para establecer la correspondencia ontológica con los derivados eidéticos contenidos en lo fenoménico (fase descendente). No es extraño, por lo tanto, que así como en el período previo a la crisis había sido puesto el énfasis en la cognoscibilidad, en la fase posterior a aquella se trasladará el acento de la investigación platónica a la fundamentación ontológica de las Formas mismas. Hace patente la Dialéctica, de esta manera, la evolución seguida por la metafísica de Platón: de teoría dispersa, no fundamentada, a sistema ontológico con fundamentación deductiva. Dicha evolución, de la cual la Dialéctica no es simple testigo, sino principal agente, cambia en lo sustantivo las relaciones óntico-ontológicas; de la inmanencia acrítica de los diálogos anteriores a "Parménides" se pasará a la limitada trascendencia de "Sofista" y "Filebo"[5].

Trátase, en resumen, de mostrar que la teoría de las Formas, primera expresión de la metafísica platónica, engendra por necesidad interna un método que conduce a la captación, por vía intuitiva, de las realidades superiores; este método, a su vez, recrea a la teoría hasta constituir un verdadero sistema ontológico en el cual se obtienen los elementos por procedimiento racional, con utilización de una técnica de patente naturaleza deductiva. La Dialéctica, que comienza siendo *efecto gnoseológico* del primer esquema de la metafísica platónica (teoría de las Formas), termina obrando como *causa lógica* del segundo gran esquema de esa metafísica, el sistema ontológico de Formas superiores.

4 Además del testimonio del "Parménides" (135b3 ss; cf. pp. 107 ss. *infra* y n. 13, p. 95 *infra),* éste del "Timeo", que revela cómo hasta en la obra tardía se mantiene el presupuesto de las Formas: ... ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας· τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους·

5 Para el carácter *inmanentista* y *acrítico* de la teoría en su primera fase, cf. n. 1, p. 19 y pp. 20 ss. La condición de *trascendencia* no sólo viene registrada en "Sofista" (Cf. pp. 131 ss. *infra)* sino que puede reforzarse con ciertas fórmulas del "Timeo". Al hablar allí Platón de la primera y superior realidad (52a 1-2) no sólo la señala como ἀγέννητον y ἀνώλεθρον sino que dice que "no recibe en sí nada de otro lugar" (οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν). Se habla, por fin, de *limitación* en la trascendencia porque entre esa primera realidad o género (εἶδος) y el segundo (mundo sensible, engendrado, perecedero, etc.) hay un tercero (52a 8-b1), el del *lugar* (χώρα), quedando así: ὄν - χώρα - γένεσις (53d3).

LA DIALECTICA PRECRITICA

PARTICIPACION Y CAPTACION INTUITIVA DE LAS FORMAS

CAPITULO I

LA TEORIA DE LA REMINISCENCIA Y LOS RUDIMENTOS METODOLOGICOS ("MENON")

"Menón" es el diálogo platónico en el cual la hasta ese momento vacilante e incipiente teoría de las Formas abandona el estado de presentación confusa y relativa [1] y adopta un tratamiento específico y objetivo.

---

1 Característico de la aparición de la teoría mediante el procedimiento, aún bajo la influencia socrática, relativo a la resolución de problemas ético-sociales particulares y aislados. En este sentido, los primeros textos que registran los términos filosóficos correspondientes (εἶδος, ἰδέα) son "Eutifrón", 5d, 6d; "Hipias II", 289d, 298b, "Cármides", 158a; "Protágoras", 315e, 338a; "Gorgias", 454e, 473e. Referir la constitución de la teoría de las Formas en cuanto tal a los términos εἶδος, ἰδέα significa tomar posición respecto al problema de si aquella se halla en todos los diálogos llamados socráticos o tan sólo en algunos de éstos a partir de los cuales puede tenérsela por producto verdaderamente platónico; problema que equivale, a su vez, al no menos debatido de rastrear antecedentes a esta teoría. Zeller y Gomperz, por ejemplo, se pronuncian por la tesis limitativa hasta el punto de llegar a excluir la doctrina (o sus vestigios) de los diálogos socráticos; P. Shorey *(The unity of Plato's thought,* Chicago, 1903) adopta la tesis de la omnipresencia de la teoría en la obra platónica; L. Stefanini (*Platone,* Padua, 1932-35) tiene una curiosa forma de ampliar la extensión de la teoría mediante la adopción de una cronología especial que sitúa a "Menón" entre los primeros diálogos (en séptimo lugar, antes de "Hipias II", "Eutifrón" y "Cármides"). Si se trabaja, en cambio, con la hipótesis más reciente de D. Ross (*The theory of Ideas,* Londres, 1951) se reduce el problema a la localización de los términos arriba reseñados y en aquel orden. Elimina Ross (op. cit., pp. 13 ss.) los supuestos antecedentes pitagórico-socráticos de ambos vocablos sostenidos por A. E. Taylor (*Varia Socratica Ist series,* Oxford, 1911, pp. 178-267) y coin-

Si bien posee la obra un planteamiento de tipo "socrático" ('qué es la virtud' para determinar su posibilidad de enseñanza), comienza el desarrollo del mismo mediante una terminología específica, constituida por las voces εἶδος y οὐσία,[2] para adquirir de inmediato la configuración de la teoría de las Formas, válida a partir de este diálogo para los otros casos en los que se utilice.[3]

La fuerza del diálogo, en relación con la teoría de las Formas, radica en el hecho de plantear el problema del conocimiento general de éstas a partir de las dificultades metodológicas que presenta uno de los casos considerados. Es, por consiguiente, ocasión aprovechada para exponer el fundamento gnoseológico de la teoría de las Formas sobre el supuesto no discutido de su existencia. Dicho fundamento es la denominada "teoría de la reminiscencia". Su introducción en este diálogo viene determinada por

---

cide en esto con los trabajos de L. M. Gillespie (Cf. *Classical Quarterly*, VI (1912) pp. 199-203). Es posible intentar una tercera vía de resolución del problema. Si los orígenes y alcance inicial de la teoría no son limitados a una terminología específica, podría adoptarse la tesis originalista de Ross sin reducir, sin embargo, su aparición a los textos primitivos arriba citados. Equivaldría esto a postular una fase primitiva, larvada, de la teoría que, en cuanto tal, no ha acuñado aún una terminología propia y elaborada, pero que ya posee una estructura por muy rudimentaria e inmanentista que sea. Cf. a este respecto fórmulas primitivas, como ταὐτόν ἐστιν, αὐτό τό···, τί ἐστιν, en "Laques", 191e; "Eutif.", 11b-15c; "Hip. II", 289c, 292c, 293e, 295a. Una hipótesis semejante conllevaría la dificultad relativa a la distinción entre lo históricamente socrático y lo doctrinariamente platónico en los primeros diálogos, pero serviría para revelar la característica de estado precrítico, confuso y no delimitado de la teoría incipiente, en el que los diferentes niveles terminológicos (vulgar y técnico) se entremezclaban, como puede verse sobre todo en el texto, ya citado, de "Hip. II", 289d 2-4, que podría ser considerado como de enlace entre la denominación vulgar y la utilización específica de εἶδος: αὐτὸ τὸ καλόν, ᾧ καὶ τἆλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὰν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος···

2 Cf. 72c7 y 72a9.

3 Cf. 73d1, "si buscas en efecto una unidad para todos (*sc.* los casos)" (εἴπερ ἕν γέ τι ζητεῖς κατὰ πάντων) y 74b4, donde se declara la aplicación general del método: "comprenderás, pues, que de este modo esto sirve para todo" (Μανθάνεις γάρ που ὅτι οὑτωσὶ ἔχει περὶ παντός), antes de proceder con los ejemplos complementarios de σχῆμα y χρῶμα (74b-77b). La generalización del método viene registrada al término del proceso ilustrativo con la incorporación del término κατὰ ὅλον (77ab), que para algunos comentaristas modernos (Cf. Ross, op. cit. p. 18) es el antecedente del καθόλου aristotélico.

la necesidad polémica de refutar un razonamiento sofístico[4] que tiende a declarar incognoscible la cuestión principal allí debatida (determinación de la virtud) mediante la fórmula "cómo conocer lo que no se conoce".[5] La cuestión del conocimiento de las Formas afecta indirectamente a la realidad de las mismas, pues mientras no se resuelva lo referente al método de obtención de aquellas será inoperante cualquier discusión, tanto sobre su naturaleza como sobre su extensión y aplicación. Resulta así el "Menón" un diálogo capital para el desarrollo de la teoría de las Formas y del método correspondiente, pues revela el procedimiento de captación de las mismas en esta primera etapa del pensamiento platónico.[6]

Se presenta la teoría de la reminiscencia como un discurso verdadero (ἀληθὴς λόγος) y no como un cuento, relato o fábula (μῦθος).[7] Si se trabaja de acuerdo a la interpretación, ya en cierto modo clásica, de Brochard

---

4 "Magnifico tema per esercitare il virtuosismo eristico la dottrina per cui non si può cercare nè ciò che si sa nè ciò che non si sa ... L'argomentazione trasferita dalla bassa sfera della discussione sofistiche nella superiore zona del platonismo, genera un problema arduo e profondo: Se l'uomo nulla sa prima d'iniziare la ricerca, qual'è il punto di partenza di questa? E imbattendosi a caso nella verità, come può riconoscere che questa è la verità? ... Si noti la duplice enonziazione del problema, nei termine delle dispute eristiche (79c) e nella forma voluta dalla presente discussione (79d)" Stefanini, op. cit. I, pp. 102-103. Cf. "Eutidemo", 275d-277c, como muestra del argumento sofístico en estado puro.

5 Cf. 80d6-9.

6 Queda, por consiguiente, un tanto desorbitada la declaración de Ross acerca de la relación entre doctrina de la anámnesis y teoría de las Formas: "no attempt is made to connect the Ideas with the doctrine of Anamnesis... For the establishing of a relation between the Ideas and Anamnesis we have to look to the 'Phaedo', and in the 'Meno' the theory of Ideas is carried no farther than in earlier dialogues" (op. cit., p. 18). Puede objetársele a Ross que, en primer lugar, la relación se establece de modo implícito puesto que si se muestra el método de trabajo en el conocimiento de los objetos matemáticos (ejemplo del esclavo), se está indicando la desconexión existente entre datos empíricos y formulación eidética y la preferencia de un método intuitivo de esencias; además, la cuestión del desarrollo de la teoría de las Formas es secundaria a la del método de su obtención, pues la intención del "Menón" es propedéutica o cuando más polémica (género probatorio) pero no sistemática (género lógico). Cf. pp. 39-40 *infra*.

7 Cf. textos paralelos en "Prot.", 320c; "Gorg.", 523a, "Banq.", 201d; "Fedón", 61b; "Teet.", 201c y comentario de F. M. Cornford (*Plato's Theory of Knowledge,* Londres, 1935, p. 2, n. 2).

acerca del valor probabilístico del mito en la filosofía platónica,[8] habrá que ver en la designación anterior el deseo platónico de evitar la zona de lo simplemente verosímil y trabajar sobre terreno más firme, lo cual denota conciencia de la importancia que la doctrina de la anámnesis va a tener en la fundamentación gnoseológica de la teoría de las Formas. Se descubre, por otra parte, la condición de método que va a caracterizar a tal doctrina por el hecho de que, más que un mito (en ningún modo así denominado por Platón) es consecuencia extraída de una doctrina superior que engloba y origina aquella: la inmortalidad del alma.

La postulación de la vida no perecedera para el alma es la base de la doctrina platónica de la anámnesis. La inmortalidad síquica es aceptada en "Menón" (81a) apoyándose en dos testimonios: el de sacerdotes y sacerdotisas y el de poetas inspirados.[9] Esta elección se explicará posteriormente (98a) por la distinción entre [illegible] de modo más general, entre método no organizado racionalmente y método causal-racional (αἰτίας λογισμός) según sea que se trate [illegible] de ἀληθὴς δόξα, ὀρθὴ δόξα o de auténtico conocimiento científico (ἐπιστήμη).[10]

---

8 Cf. *Les mythes dans la philosophie de Platon*, Paris, [illegible] En confirmación de la interpretación de Brochard, cf. el comentario del mismo Platón en "Fedro" (229c ss.) acerca de la función de los mitos y la confesión de "Timeo" (59cd) al calificar las opiniones verosímiles (εἰκότα λόγοι) como ἀμεταμέλητος ἡδονή, "placer sin remordimiento", las cuales pueden conocerse a través de "pasatiempos" (παιδιά). Para el valor del "juego" en la filosofía platónica, cf. pp. 81-83, nota 16 *infra*.

9 Literalmente: "hombres y mujeres sabios en las cosas divinas" (ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες σοφοὶ περὶ τὰ θεῖα πράγματα).

10 Al final del diálogo (99e) se apoyará Platón en esta distinción de orden religioso para dar una solución indirecta y forzada del planteamiento ético-social del diálogo en cuestión (¿es la virtud cognoscible o natural?) La respuesta semi-irónica de Platón es que la virtud es "don divino" (θεία μοῖρα). Independientemente de otras implicaciones que tal calificativo conlleva, hay que ver en él, ante todo, la salida tangencial por el recurso a una 'tercera vía' frente a la alternativa que Menón presenta a Sócrates: si la virtud se conoce, enseña y transmite o si, por el contrario, se posee por naturaleza. Es el típico planteamiento dicotómico sofista de muchos problemas éticos: νόμῳ - φύσει, ley o naturaleza. Lo que señala Platón en el diálogo es que ἀρετή no se ajusta a tan rígido esquema: ni se aprende o enseña ni se adquiere naturalmente. ¿Qué queda entonces? Poseerla por vía extranatural o divina. Lo importante en el aporte metodológico del diálogo es haber establecido que cualquier planteamiento de cualidad o modo no puede ser adecuadamente solucionado sin plantear y resolver previamente el aspecto sustantivo de todos los problemas

Platón comienza a desarrollar la idea del favor o don divino (100a) a partir de "Apol.", 22c, donde habla del 'entusiasmo' o 'divinización' de los poetas; la mantiene en "Ión", 533d ss. al comparar la influencia de la musa poética con las propiedades del imán y en "Menón", loc. cit., para culminar en "Fedro", 244a ss., donde racionaliza en cierto modo el procedimiento mediante la clasificación (265b) de las cuatro secciones (μέρη) de la locura divina (θεῖα μανία) en: a) Inspiración adivinatoria (μαντικὴ ἐπιπνοία); b) Inspiración iniciante o mística (τελεστικὴ ἐπιπνοία); c) Inspiración creativa o poética (ποιητικὴ ἐπιπνοία) y d) Inspiración amorosa (ἐρωτικὴ ἐπιπνοία). Se pone de manifiesto precisamente en "Fedro" la diferencia entre ambos procedimientos ya que, inmediatamente después de la atribución de la irracionalidad al primero de ellos, señala Platón dos formas de actuar; corresponde la primera a la técnica inspirada, de tipo intuitivo, mientras que la segunda es más propia de la διαλεκτικὴ τέχνη. Ambas marcan las dos fases del tratamiento metodológico de las Formas que constituye la motivación fundamental de esta investigación.

El que Platón trabaje de acuerdo al testimonio de religiosos y poetas en lo relativo a la inmortalidad del alma,[11] tiene la importancia de establecer el orden de la aparición y momento de la consolidación del sistema de relaciones entre inmortalidad anímica y eternidad eidética. Se ha querido, por lo mismo, desconectar a ambas doctrinas [12] o trastocar su re-

---

(el *qué es* —ὅ τι ἔστιν— de cada cosa). La θεῖα μοῖρα testimonia (de ahí su cierta ironía) la carencia ocasional de soluciones sustantivas que sólo la teoría de las Formas podrá aportar. Cf. n. 22, p. 48 *infra*.

11 Inmortalidad *sui generis* por su clara raigambre órfica. No se trata, en efecto, de llevar el alma una existencia aparte del cuerpo sino de reanudar permanentemente el ciclo vital. Vitalismo anímico, derivado de la doctrina de la metempsicosis, que más bien debiera denominarse *metensomatosis*. Cf. 81b4: Φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον κ. τ. λ. complementado con el frag. 133 de Píndaro sobre el ciclo anímico de los órfico-pitagóricos.

12 "Some modern critics, wishing perhaps to transform Plato's theory into something that we can accept, reduce the doctrine of Anamnesis to a form in which it ceases to have any connection with the preexistence of the soul. But Plato unquestionably believed in immortality; and in the 'Phaedo', where Recollection is reaffirmed, it is the one proof of pre-existence which is accepted as satisfactory by all parties to the conversation" (Cornford, op. cit., p. 3). Aunque es evidente que Cornford apunta hacia el grupo neo-kantiano de Marburgo (H. Cohen, A. Auffarth y, sobre todo, P. Natorp, así como su secuaz inglés, J. Stewart), con su interpretación metodologizante de la teoría de las Formas como *Grund-sätze*, no es hacer demasiada violencia a la observación crítica de Corn-

lación,[13] cuando de hecho sirve este diálogo para confirmar la prioridad ético-religiosa de la primera sobre la segunda que, a su vez, es consecuencia ontológica de aquella.

E. Grassi en *Il problema della metafisica platonica* (Bari, 1932), obra de denso comentario, realizada en torno a un solo diálogo platónico ("Menón") y construida sobre esquemas interpretativos heideggerianos, se plantea como definitivo el problema de si la teoría de la reminiscencia es una teoría religiosa o filosófica y se resuelve por la segunda alternativa, pues considera que la única manera de romper con lo que llama el "atteggiamento oggetivistico" de la sofística es evitar la fundamentación dogmática de una teoría religiosa. En caso contrario, teme Grassi, "la nostra interpretazione naufragherebbe proprio in questo punto" porque "se la teoria della reminiscenza è fondata in una affermazione religiosa non solo essa viene meno al proprio carattere filosofico, ma questa mancanza si preciserebbe inoltre nel fatto che la sua soluzione verrebbe rinviata in un'altra esistenza nelle qualle poi Platone non risolve il problema della conoscenza"[14]. Se justificaría este temor si el problema del conocimiento fuese resuelto por Platón en el "Menón"; pero sucede que dicho problema no sólo no es resuelto en este diálogo sino que su solución general (tardía con respecto a "Menón") en "República" es aun revisada posteriormente y reajustada hasta formar un nervio central que no abandona la, en otros aspectos, cambiante temática platónica. Puede, por consiguiente, aceptarse la funda-

---

ford el incluir en tal consideración a Heidegger con su interpretación reciente acerca de las Formas platónicas. Para este pensador adquiere la teoría de las Formas su rango dentro del sistema platónico a consecuencia de un 'viraje' *(Wandlung)* de la noción de verdad que, de "desvelamiento" pasa a ser "rectificación". Aun dejando de lado ciertas contradicciones radicales en la interpretación heideggeriana (Cf. *Platos Lehre von der Wahrheit,* pp. 42 ss.), se destaca por su intención sistematizante que elimina por completo la fundamentación ético-religiosa de las Formas. Cualquiera de los intentos por ignorar la estrecha y dirigida relación que media entre ambas doctrinas va en contra del testimonio mismo de Platón, quien en "Fedón", 76e5, la establece explícitamente: "... hay una necesidad igual de que exista todo esto (*sc.* las Formas) y nuestras almas antes de que naciésemos pues si no existen aquellas, no existen éstas" (ἴση ἀνάγκη ταῦτά τε εἶναι καὶ τὰς ἡμετέρας ψυχὰς πρὶν καὶ ἡμᾶς γεγονέναι, καὶ εἰ μὴ ταῦτα, οὐδὲ τάδε ...).

13 Como sucede, por ejemplo, con la interpretación de Stefanini (op. cit. I, pp. 274 ss.) quien presenta a la teoría de las Formas como fundamento y aun justificación histórica de la doctrina de la inmortalidad del alma.

14 Op. cit., pp. 94-96.

mentación religiosa de la teoría de la reminiscencia sin peligro de que la teoría general platónica del conocimiento sufra menos abo por ello; es expresión, por el contrario, de la entremezclada tesis sicológico-gnoseológica que domina en la problemática platónica. Sin la doctrina de la inmortalidad del alma mal podría desarrollarse una teoría de la reminiscen ia y, a su vez, sin ésta no sería posible explicar la superioridad del tipo de conocimiento eidético. No resulta, por consiguiente, nada exagerada la afirmación de G. Rodier,[15] que considera a la reminiscencia como "le postulat indispensable de la doctrine des Idées".

Platón partió del supuesto o creencia de una vida continuamente renovada para el principio anímico y, sobre tal base, justifica a la par que desarrolla la teoría de las Formas eternas e inmutables como objetos propios de esa alma inmortal, a guisa de su alimento específico.

La primera señal del carácter intuitivo[16] del método empleado por Platón la proporciona la singularidad del procedimiento rememorativo: basta con un solo recuerdo para conocer y, más aún, desencadenar el proceso mismo del conocimiento,[17] desde el momento en que, a partir de un recuerdo, se pueden alcanzar[18] todos los otros con tal de cumplir dos

---

15 *Les preuves de l'immortalité d'après le Phédon* ("Année philosophique", 1906, pp. 37-53). Sucede, además, que Platón no perdió de vista ni siquiera en el desarrollo más expresivo de sus ideas, esto es, en los mitos, tal fundamento religioso de los conocimientos superiores. Buena prueba de ello la proporciona el mito del carruaje alado ("Fedro", 246a ss.), donde al referirse a la procesión celeste de dioses y almas y preparar la descripción del *ὑπερουράνιον τόπον*, señala Platón que las almas que circunvuelan (*περιάγει*) por la bóveda celeste para contemplar (*θεωροῦσι*) las realidades superiores son precisamente aquellas que "se clasifican entre las inmortales..." (*Αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, κ. τ. λ.*, 247b8).

16 Intuición en el sentido más bien kantiano que no cartesiano, tal y como define y utiliza Kant a la *Anschauung* en la 'Dialéctica trascendental', 1, o en 'Prolegómenos', 8.

17 *Οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα... τἆλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν*, 81d2-4.

18 'Encontrar', *invenio*, *ἀνευρίσκω*, suele ser el verbo que utiliza preferentemente Platón para describir los logros de la anámnesis y, a tal efecto, o bien lo emplea en relación con esta doctrina o lo utiliza en situaciones en las cuales va sobreentendido que el conocimiento obtenido es de tipo rememorativo. Cf., "Fedro", 252e8-253a2: *ἀνευρίσκειν τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν ... καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ* ... "Fedón", 76d9-76e2: "... *ὑπαρχοῦσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν οὖσαν*. En "Men."

requisitos y admitir dos supuestos de la teoría que aquí comienza a ser esbozada. Los requisitos son: ser valiente (ἀνδρεῖος) y no desmayar en la búsqueda (μὴ ἀποκάμνῃ ζητῶν, 81d4), ambos más morales que racionales, lo cual delata la carencia de un procedimiento impersonal en esta primera fase del tratamiento rememorativo del conocimiento. Los supuestos son: el absoluto aprendizaje previo del alma[19] y la plena homogeneidad o afinidad (συγγενής) de la realidad natural.[20] Si Platón postula la homogeneidad de lo natural lo hace con fines metódicos y gnoseológicos. Lo primero porque, a partir de la singularidad del recuerdo, será posible circular entre los que aquel evoque, precisamente por ser el paso de uno a otro no violento sino natural, por afinidad. Lo segundo porque el carácter individual de la rememoración no es obstáculo para la ampliación del conocimiento obtenido, sino, por el contrario, procedimiento pertinente para descubrir viejos conocimientos apagados y poder afirmar, en plena mostración ya de la doctrina, que todo saber (μανθάνειν)[21] y toda investigación o búsqueda (ζητεῖν) son ἀνάμνησις. Consecuencia de extrema importancia y cuyo sentido se descubrirá por completo más adelante[22] es la que de aquí se extrae: puesto que la reminiscencia opera sobre una naturaleza homogénea plenamente, coinciden en uno el objeto de la opinión y el de la ciencia.

1

Intuición sensible y matemáticas

La administración de la prueba de la doctrina (ejemplo del esclavo y duplicación del área de un cuadrado, 82a-86c) se lleva a efecto mediante

---

mismo, ἀνευρεῖν se aplica a virtud, objeto buscado en este diálogo y causa indirecta de la doctrina de la reminiscencia; cf. 72a7, 74a9. En otro pasaje (82c9-84d2) el esclavo va a descubrir (ἀνευρήσει) un conocimiento sin que se le enseñe (οὐ διδάσκοντος) y tras haber pasado por el estado de perplejidad (ἀπορία). Para el estudio del sentido de εὑρίσκω en los diálogos platónicos y su relación frecuente con μανθάνο, cf. V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle*. París, 1940, p. 171, n. 2.

19 μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, 81d1-2.

20 τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης, *ad loc.*

21 La raíz de μανθάνω, μαν- es la misma que la de μιμνήσκω, 'recordar', 'acordarse', pero también 'pensar en', correspondiéndose con el lat. 'men', 'mon-', en 'mens' 'mentior', 'reminiscor', 'moneo'. Cf. nota 18 *supra*.

22 Cf. pp. 29 ss. *infra*.

un doble proceso de verificación: 1) La eliminación de opiniones falsas, tenidas hasta ese momento por correctas, lo cual sirve para producir el conveniente estado aporético en el ánimo del interrogado (84a-84d); 2) La producción del conocimiento correcto u opinión verdadera. Asemějase esta primera fase, hasta coincidir en su aspecto catártico, con el método interrogativo socrático y, en este punto, no hay inconveniente alguno en considerar a la doctrina de la reminiscencia como ampliación y justificación de la técnica cuestionante de Sócrates. Sin el expediente de la rememoración, la interrogación irónica socrática se agota en sí misma y conduce al estado de insatisfacción temática del que es fiel exponente la misma imagen socrática del tábano.[1] El aguijón del insecto alegórico estimulaba por la irritación que producía, pero dejaba al cuidado del así desazonado la satisfacción de la excitación. En la vía hacia la reminiscencia[2] el sujeto, cuya alma es inducida a la evocación de sus recuerdos, pasa por el estado de perplejidad (ἀπορία)[3] y de entorpecimiento ó sopor (νάρκη)[4] que le produce la acción similar a la del pez torpedo,[5] característica de la primera fase del proceso.[6]

La evocación de conocimientos previamente adquiridos y posteriormente borrados proporciona lo que habitualmente faltaba en las conversaciones auténticamente socráticas: el *resultado* de una investigación cuestionante expresado en forma de opinión verdadera.[7] En "Menón" se encuen-

1 "Apol.", 30e3-5: ὥσπερ ἵππῳ μεγάλῳ ··· ἐγείρεσθαι ὑπὸ μύωπός τινος·
2 ··· βαδίζων ··· τοῦ ἀναμιμνῄσκεσθαι, 84a3.
3 Cf. "Teet.", 151a: ἀπορίας ἐμπίμπλανται κ. τ. λ.
4 Este estado de entorpecimiento es similar a aquel de impaciencia, irritación (ἀγανάκτησις) o excitación (γαργαλισμός) en que se encuentra el alma que, según el mito del cochero en "Fedro", comienza a recibir su alimento natural (recuerdo de las ideas originalmente aprehendidas): ζεῖ οὖν ἐν τούτῳ ὅλη ··· ζεῖ τε καὶ ἀγανακτεῖ καὶ γαργαλίζεται φύουσα τὰ πτερά, 251c1-5. Esa misma condición intermedia que precede a la recuperación de visiones previas es, en cierto modo, paralela por antítesis al estado de letargo a que es sometida toda el alma por obligación de beber agua del río Amelés en la pradera Leteo, según el mito de Er (Cf. "Rep.", 614a ss. y especialmente, 621b1: 'Επειδὴ δὲ κοιμηθῆναι ...).
5 'Απορεῖν οὖν αὐτὸν ποιήσαντες καὶ ναρκᾶν ὥσπερ ἡ νάρκη .., 84b5.
6 "La dialettica e prima negativa e poi positiva. Non può essere positiva se non é preceduta dalla maieutica purificatrice di Socrate ... La forma negativa della dialettica conduce alla *situazione aporetica*", E. Paci, *La dialettica in Platone* (en 'Studi sulla dialettica' de Abbagnano-Paci-Viano-Garin-Chiodi-Rossi-Bobbio, Turín, 1958, p. 18).
7 No se puede, en este punto, convenir con Stefanini en que el procedimiento platónico revelado por la reminiscencia descubre "il senso profondo della

tra todavía en pleno desarrollo la doctrina de la reminiscencia por lo cual la fase del resultado o logro cognoscitivo, representada por la opinión verdadera, no alcanza una seguridad que respalde definitivamente a la teoría. No deja, en efecto, de presentarse la parte final del interrogatorio más como expresión de la habilidad cuestionante del Sócrates histórico que como demostración satisfactoria de la capacidad propia e innata del esclavo preguntado para responder de lo suyo, de su propia siembra,[8] por más que así lo pida la doctrina. Lo que sucede es que no se trata, en primer lugar, de la emisión u obtención de conocimientos científicos sino de opiniones verdaderas,[9] estadio previo al de la ciencia, pero por el cual ha de pasar el alma en el duro aprendizaje del re-conocimiento de las verdades, tanto más cuanto que, de acuerdo al mito platónico,[10] la diferencia entre las capacidades cognoscitivas individuales viene explicada por el mayor o menor grado de olvido que produce la caída del alma. Dentro de la finalidad temática primordial del "Menón": exaltación de la opinión verdadera como forma indirecta e intermedia de conocimiento, le conviene a Platón trabajar con un ejemplo dócil y limitado como lo es el matemático, que llega efectivamente a demostrar que cierto tipo de conocimiento es consecuencia de ciertas visiones grabadas en el alma y dispuestas, al ser evocadas por el interrogatorio, a entregar una opinión que, luego, puede transformarse en ciencia.[11]

La aparente reducción de la actuación del esclavo a un papel no demasiado positivo puede explicarse, además, por la intención predominantemente platónica de insistir, a través de la elevación gnoseológica de la

---

maieutica di Socrate" (op. cit., p. 103), pues, en tal caso, o se está trasponiendo en la figura del Sócrates histórico más de lo que realmente contenía o se está limitando el alcance del método platónico al estado de la excitación, propio de la mayéutica. En realidad, el hecho mismo de hablar de "mayéutica", con referencia exclusiva a Sócrates, sólo puede justificarse en tanto licencia terminológica permitida por la ambigüedad de la figura del educador filosófico de Platón en la obra escrita de éste, ya que la presentación de la mayéutica en los textos platónicos se lleva a cabo en uno de los de plena madurez, como lo es "Teetetos", en donde, por cierto, se utiliza el método con todo el alcance del proceso rememorativo, destinado a producir un tipo determinado de conocimiento. Cf. pp. 123 ss. *infra*.

8 . . . αὑτοῦ οὗτος ἀπεκρίνατο . . ἑαυτοῦ . ., 85b9-c1.

9 "Εστιν ἥντινα δόξαν . . ., 85b8.

10 Cf. "Fedro", 246a ss. y "Rep.", 614b ss.

11 αἵ ἐρωτήσει ἐπεγερθεῖσαι ἐπιστῆμαι γίγνονται, 86a6-7.

opinión, en la tesis ya enunciada[12] relativa a la identificación del objeto de la ciencia y el de la opinión. El alma inmortal, en efecto, ha contemplado πάντα χρήματα[13] en el estado de intuición inmediata propio de la preexistencia. El recuerdo extrae, por consiguiente, opiniones y ciencia de un fondo común de conocimientos preadquiridos.[14] Ahora bien, tal coincidencia objetiva de ciencia y opinión recta no pasa de constituir en "Menón" el esbozo de un programa de trabajo en el que, a través de meandros y dificultades diversas, va a marchar el pensamiento platónico. La reconstrucción del pensamiento científico, paso a paso, desde los elementos inferiores (opiniones) hasta los superiores (ciencia), forma parte de la línea de desarrollo del pensamiento platónico y traza, en muchas ocasiones, el sentido de tal pensamiento.[15] Por ahora, el tratamiento gnoseológico de la opinión y los esfuerzos iniciales para su conversión en ciencia se llevan a cabo mediante el procedimiento intuitivo. Será necesario, en primer término, la formación de una escala epistemológica de valores[16] y, en segundo lugar, la crisis de la doctrina que sustenta a tal procedimiento (diálogo "Parménides") para readaptar las relaciones de opinión y ciencia y desarrollar los logros científicos sobre bases más firmes y un método deductivo riguroso, propio del "Sofista".

12 Cf. 81d y pp. 27 ss. *supra*.

13 81c.

14 No es posible admitir la tajante distinción que establece A. Diès en *Autour de Platon* (París, 1927) al afirmar que "la δόξα et la science sont distinctes par nature" y menos aún que la segunda sea "fruit d'une connaissance qui est d'un tout autre genre que l'opinion droite" o que, finalmente, se extraiga esta conclusión: "l'objet de la science est d'une autre nature que l'objet de l'opinion droite" (loc. cit., pp. 486-489). Hay que recordar a este respecto que, aunque el tema original del diálogo, en el cual se proclama la legitimidad gnoseológica de la opinión verdadera, versa sobre *un* objeto específico, la virtud, la aplicación del procedimiento que el estudio de tal objeto origina (reminiscencia) y mediante el cual se sustenta aquélla tesis, sirve tanto para la ἀρετή como para "todas las demás cosas" (περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων ..., 81c9). Cf. 85e1-3: περὶ πάσης γεωμετρίας ... καὶ τῶν ἄλλων μαθημάτων ἁπάντων ... y Stefanini, op. cit., p. 104, n. 1.

15 No es posible, por ejemplo, comprender cabalmente el designio de "Rep." si no se parte del programa no desarrollado, expuesto al final de "Menón": si la opinión verdadera se hace ciencia, entonces la virtud común puede perfeccionarse racionalmente en toda una conducta de vida individual y colectiva, lo cual quiere decir que el político-filósofo ocupa la posición más alta en la escala de las virtudes. Esto es: la virtud común y corriente es ὀρθὴ δόξα; sólo la virtud superior es ἐπιστήμη.

16 Cf. "Rep.", 508 ss. y pp. 59 ss. *infra*.

El carácter eminentemente intuitivo del conocimiento rememorativo se desprende del propio planteamiento del problema geométrico que elige Platón para la demostración de su tesis. Al esclavo se le hace *ver,* desde el principio mismo de la prueba, en qué consiste un cuadrado, esto es, cuál es el τί ἔστι del cuadrado, su esencia formada por los cuatro lados y la igualdad de las diagonales. El esclavo ve tal esencia en el cuadrado singular que le muestra Sócrates: "este espacio cuadrado" [17] que probablemente indicara el trazo sobre la arena al mismo tiempo que hablaba.[18] La sola visión de un cuerpo cuadrado asegura el conocimiento de la esencia de todos los cuerpos similares,[19] puesto que se establece, reconoce y admite que lo afirmado de tal cuadrado conviene a cualesquiera otros, como subraya Sócrates.[20] Forma de obtención del conocimiento geométrico: visión inmediata de un cuerpo y reconocimiento de sus propiedades esenciales, una de las cuales precisamente (variación de la superficie) engendra el problema que constituye la prueba de la doctrina de la reminiscencia. Tal prueba, no obstante, no era en rigor necesaria, una vez que se ha admitido el primer hallazgo correcto del esclavo efectuado a partir de la intuición de un objeto geométrico. Si Sócrates continúa con la problematización del ejemplo lo hará no sólo por proporcionar prueba más abundante y definitiva por más compleja, sino por delinear las dos fases señaladas del método: *fase aporética o eliminatoria y fase aneurística o recuperadora* del conocimiento.[21]

---

17 τοιοῦτον τετράγωνον χωρίον, 82b8.

18 "Socrate est censé tracer, sur le sol ou autrement, les figures nécessaires à sa démonstration" agrega A. Croiset en nota 1, p. 251 del texto Budé (París, 1949[5]). Cf. n. 7, p. 63 *infra.*

19 "La Idea no es el género, es el tipo al que el género se refiere, la forma esencial y perfecta de la que la multitud de individuos participa. Distingamos profundamente entre género y tipo. El género es una idea abstracta, obtenida por la comparación de los individuos, que los abarca a todos, pero que no es superior en esencia a ninguno de ellos ... El tipo es la esencia ideal de cada ser, *concebido inmediatamente y sin comparación, a la vista de muchos individuos o también de uno solo* ... El género es la expresión de lo que hay de común entre muchos seres; el tipo es la expresión de lo que hay de perfección posible en un género determinado". P. Janet, *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel* (París, 1891, pp. 247 ss.), cit. por R. M. Agoglia, Intr. al "Parménides", Buenos Aires, 1944, pp. xxix-xxx.

20 οὐκοῦν εἴη ἂν τοιοῦτον χωρίον καὶ μεῖζον καὶ ἔλαττον; 82c6.

21 Cf. 83a3: ὅρα εἰ ἔτι σοι ἀπὸ τῆς διπλασίας δοκεῖ ἔσεσθαι. 84a2: ... ἔγωγε οὐκ οἶδα y el permanente uso de demostrativos (αὐτός, οὗτος) a lo largo del interrogatorio que confirman, por la forma literaria, la con-

Hay un pasaje que, en cierto modo, pudiera considerarse como excluyente de una interpretación intuicionista del proceso de conocimiento registrado mediante la aplicación de la doctrina de la anámnesis. Es aquel, posterior al ejemplo del esclavo, en que Sócrates pregunta a Menón, a la hora de hacer el balance de su recién terminado interrogatorio, si la ciencia (ἐπιστήμη) que llegará a alcanzar el esclavo, a partir de sus aprendidas, esto es, recordadas, opiniones (δόξαι), será encontrada, recibida (ἔλαβεν) una vez (πότε) o la habrá poseído (εἶχεν) siempre (ἀεί).[22] La respuesta a tal cuestión se acoge a la segunda posibilidad, es decir, la que se define por la posesión permanente de la ciencia y, con ello, se confirma por otra vía, la inmortalidad o pre-existencia del alma. Un comentarista tan acucioso de este diálogo como Grassi considera capital [23] este pasaje para demostrar una de sus tesis interpretativas del "Menón": aquella que rechaza la fundamentación religiosa de la doctrina de la anámnesis.[24] No es de extrañar que destaque entonces, con carácter excluyente, la respuesta de Sócrates al anterior planteamiento en el sentido de designar a la ciencia como posesión permanente del alma y no como logro momentáneo y esporádico de ésta. ¿Cómo puede, entonces, defenderse una interpretación intuicionista referida a este diálogo y ajustada al proceso de formación de las opiniones? Hay que observar que la alternativa que, con dicho carácter excluyente, presenta el pasaje comentado, hace referencia a un estado superior científico al que se llegará por conversión (γίγνομαι) de las opiniones verdaderas en ἐπιστήμη.[25] El pasaje en cuestión se refiere, por consiguiente, al momento en que se ha alcanzado el *status* científico; en tal caso, la ciencia, como un todo, pregúntase Platón, ¿es producto contingente y ocasional en

---

dición intuitiva del proceso, la cual puede resumirse en este juicio de Grassi: "Questo riconoscimento non nasce da qualcosa de nuovo, da un insegnamento, ma dalla concreta visione interna che si da attraverso alla realizzazione della soluzione dello schiavo ..." (op. cit., p. 102).

22 Ἆρ οὖν οὐ τὴν ἐπιστήμην, ἣν νῦν οὗτος ἔχει, ἤτοι ἔλαβέν ποτε ἢ ἀεὶ εἶχεν; 85d10.

23 Op cit., p. 114.

24 Para la crítica a la obra de Grassi aquí citada y, en especial, a su particular procedimiento de centrar toda la interpretación platónica en un solo diálogo, cf. G. Calogero, 'Giornale critico della filosofia italiana' (jul.-ag., 1932); M. F. Sciacca, *Il problema della metafisica platonica* (en 'Studi di filosofia antica', pp. 131 ss., Nápoles, 1935); L. Stefanini (op. cit. I, pp. LXXXII ss. y 110-112).

25 Desde 85c7, en que se muestra a las opiniones verdaderas como surgidas de un sueño, todos los verbos que hacen referencia a la conversión metafísica de aquellas van en futuro: ἐπιστήσεται διδάξαντος ἐρωτήσαντος·

el espíritu o patrimonio necesario y exclusivo del mismo? Sabemos que la captación de los εἴδη asegura el conocimiento científico; tal captación es, por su parte, consecuencia de un acto de pre-existencia que garantiza la permanencia de tales εἴδη en el sujeto *una vez evocados y elevados a fundamento del conocimiento científico.* ¿Qué es lo que, en todo esto, pudiera afectar a la teoría platónica del conocimiento? La exigencia de una postulación a-empírica, intuitiva e inmediata del origen de todo conocimiento. Además, ¿a qué se refiere la intuición que se encuentra en el proceso de aplicación de la doctrina de la anámnesis? Es obvio que no es sólo al origen de los conocimientos, sino al modo de obtención parcial de tales conocimientos, es decir, al método cognoscitivo mismo. Eliminar el proceso intuitivo de captación inicial de las opiniones, a través del recuerdo, equivale a caer en un problema no planteado por el propio Platón por absurdo y destructor de su gnoseología: ¿por qué no se poseen *en acto* los conocimientos pre-adquiridos? Problema de método que, de haber sido planteado, hubiera destruido el proceso de la reminiscencia y, por consiguiente, dejado sin explicar el modo del conocimiento. Lo que sí es cierto es que Platón llegó a plantearse un problema relativo a la *génesis* del proceso relacionado con éste, al preguntarse dónde comienza el conocimiento en tanto proceso, si en el nacimiento mismo (γένεσις) o con posterioridad (ὕστερον).[26] Planteamiento alternativo (δυοῖν θάτερον) que Platón no resuelve: οὐκ ἔχω . . . ἐν τῷ παρόντι ἐλέσθαι.[27] El hecho es que el conocimiento se da como proceso y por ser tal es un aprendizaje escalonado; ello quiere decir que se parte de un estado potencial para alcanzar el actual que es la ciencia. El potencial inicial puede ser cero (energía cinética mínima del tipo *tabula rasa*) o superior a cero (energía cinética positiva de la especie *idea innata*). Platón elige la segunda posibilidad y, a partir de la carga de conocimientos potenciales pre-adquiridos, postula la necesidad de un proceso que reavive tal carga o la haga pasar al estado de actualidad cognoscitiva. La ciencia se presenta así en Platón como *entelequia* del proceso cognoscitivo. El estado potencial original reclama, por lo tanto, el paso del recuerdo a la ciencia. Esta conversión se desarrolla mediante la trasformación de las opiniones rectas y, en tal trasformación, hay procesos que no se puede vacilar en calificar de intuitivos.[28]

---

26 Cf. "Fedón", 76a9.

27 Loc. cit. 76b1.

28 Tanto el carácter de aprehensión intuitiva directa como la condición ascendente o gradual de tal aprehensión, propia de todo proceso cognoscitivo involucrado, quedan explícitamente señalados en "Banq.", donde con motivo de

Tan sólo tomando en cuenta la carencia de organización metodológica en que aún se encuentra el procedimiento rememorativo presentado en este diálogo, es posible comprender que los conocimientos obtenidos, por ahora en forma de simples opiniones, aparezcan como *producto de un sueño.*[29] Estado rudimentario que indica, por una parte, la procedencia de los conocimientos (pre-adquiridos), en confirmación del basamento religioso de la anámnesis y apunta, por otro, a la necesidad de una estructuración más racional del método de trabajo (futura Dialéctica) al que, por ahora, se le va a exigir que "interrogue muchas veces y de diversas maneras sobre lo mismo".[30] La culminación de tal procedimiento se logrará con la profundización científica de los conocimientos por proceso de conversión o paso, ya señalado, y que se logra a partir de las primeras opiniones, intuitivas, aisladas y difusas.[31]

2

Ciencia y opiniones verdaderas

La indudable relación que, a partir de "Menón", establece Platón entre opiniones rectas y ciencia le lleva a discutir en este mismo diálogo lo relativo a la naturaleza de tales relaciones, aun cuando no agote aquí el

---

la exaltación de lo Bello en sí o εἶδος de lo Bello, acude Platón a una serie de descripciones "visuales" y progresivas del conocimiento de τὸ καλόν: "Aquel que sea conducido hasta este punto (*sc.* la 'revelación', ἐποπτεία, de lo Bello, lograda por el procedimiento de iniciación: τελετή) por medio de lo amoroso ... verá súbitamente una cierta belleza de maravillosa naturaleza ..." (210e2 ss.: Ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῇ ··· ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν...) Cf. los siguientes pasajes de igual corte intuicionista: 210b6-7 ... ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν ... 211d4: Ὃ ἐάν ποτε ἴδῃς (*sc.* τὸ καλόν)· 211d10: Τί δῆτα ··· οἰόμεθα, εἴ τῳ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν ...; 211e5: ... αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν ··· μονοειδὲς κατιδεῖν ...; 212a3: ... ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλὸν ... y, sobremanera, el significativo pasaje de 212a5: ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ, donde se habla de un contacto físico (ἅπτω, ἁφή)·

29 85c7: ὥσπερ ὄναρ· Para lo concerniente al empleo platónico de la imagen del sueño y su contraposición con la vigilia, cf. "Rep.", 533c1 y "Polít.", 277d2, así como nota 9, p. 64 *infra.*

30. 85c9: ἀνερήσεται πολλάκις τὰ αὐτὰ ταῦτα καὶ πολλαχῇ·

31 Cf. 85c: οἶσθ' ὅτι τελευτῶν οὐδενὸς ἧττον ἀκριβῶς ἐπιστήσεται περὶ τούτων y 86a: ... ἀληθεῖς δόξαι, αἳ ἐρωτήσει ἐπεγερθεῖσαι ἐπιστῆμαι γίγνονται ···

tema ni llegue a formular resultados definitivos ni plenamente estructurados sobre el mismo. La discusión se centra provisionalmente en torno a dos puntos: semejanzas y diferencias entre los dos órdenes de conocimiento relacionados. A partir de 97a, es decir, en la parte final del diálogo correspondiente a la reanudación del planteamiento ético original acerca de la virtud, se establecen los aspectos relativos a las coincidencias y divergencias entre opinión verdadera y ciencia. Mediante el ejemplo del viajero que descubre la ruta a Larisa porque conjetura correctamente el camino sin conocerlo,[1] se señala que la opinión tiene el mismo valor que la ciencia[2] con respecto a "la precisión (justeza) de la acción".[3] Es, pues, un criterio de tipo pragmático el que establece la semejanza momentánea entre ambos niveles de conocimiento; la aproximación de la opinión recta y la ciencia se lleva a cabo por la circunstancial coincidencia de fines que, entre ambas, pueda producirse.[4] La utilidad (τὸ ὄφελος), esto es, un valor ético-

---

1 97b1-2 ... ὀρθῶς μέν δοξάζων ἥτις ἐστίν ἡ ὁδός ... δέ μή μηδ' ἐπιστάμενος ...

2 Platón utiliza (97b-c) φρόνησις como equivalente de ἐπιστήμη, en el plano moral, lo cual se confirma en las líneas que siguen: οὐδὲν ἄρα ἧττον ὠφέλιμόν ἐστιν ὀρθὴ δόξα ἐπιστήμης, 97c4.

3 97b9: Δόξα ἄρα ἀληθὴς πρὸς ὀρθότητα πράξεως οὐδέν χείρων ἡγεμὼν φρονήσεως.

4 La condición de intermediario que desempeña la opinión verdadera entre el saber (σοφία) y la ignorancia (ἀμαθία) queda expuesta de manera definitiva en "Banq.", bajo la simbolización de Ἔρως: Σοφίας ... καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν· (203e10), fórmula que sintetiza lo declarado explícitamente en otro pasaje anterior del mismo diálogo: "¿No comprendes que hay algo entre la sabiduría y la ignorancia? ... El opinar rectamente y sin tener que dar razón de ello, ¿no sabes ... que esto no es ni saber (pues cómo sería ciencia una cosa no razonada) ni ignorancia (pues cómo sería ignorancia lo que consigue lo real, el ser)? Algo de esto, ciertamente, es la recta opinión, intermediario de la ciencia y la ignorancia", (202a1-10: Ἦ οὐκ ᾔσθησαι ὅτι ἔστιν τι μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας; ... Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι, οὐκ οἶσθ' (a,...), ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν (ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη), οὔτε ἀμαθία (τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία); ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἡ ὀρθὴ δόξα, μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας.

Considerar a Eros como intermediario simbólico en la escala gnoseológica es adoptar una línea de interpretación racionalista frente a otra, posiblemente más extendida, de tipo irracional, que toma al Amor platónico como fuerza instintiva. Para J. Stenzel *(Platon, der Erzieher,* Leipzig, 1928) Eros equivale a intuición, presentimiento; G. Rensi *(La morte di Eros,* "Rivista di Filosofia", Roma, 1928, 4) lo considera como rapto intelectual, instinto espiritual apasionado; para G. Calogero *(Il Simposio di Platone,*

social, sirve para unificar de momento los dos tipos de conocimiento que, por naturaleza y método de consecución, son distintos. Pero va a resultar que la semejanza así establecida se mantiene tan sólo de acuerdo al criterio

Bari, 1928) Amor es tendencia y aspiración libre de todo esquema teórico; en K. Ziegler (*Der abendländische Rationalismus und der Eros,* Jena 1905) el amor platónico equivale a intuición intelectual del ser; Stefanini, por su parte, (op. cit. I, pp. 213-264; II, pp. 44-54) lo tiene por complemento de la razón, impulso afectivo hacia el saber, mientras que para Robin (*La théorie platonicienne de l'Amour,* París, 1907, y *Notice* a la ed. Budé de "Banquete") es la aspiración de la naturaleza mortal hacia la inmortalidad.

De hecho, en "Banquete", Eros funciona como intermediario. Porque es hijo de Πόρος (Recurso, Expediente) y de Πενία (Penuria, Pobreza) y porque tiene naturaleza demoníaca (φύσις τοῦ δαίμονος, 204b), situada entre lo mortal y lo inmortal. Al trasponer el mito, sucede que tal intermediario, se sitúa entre un saber reflexivo y la ignorancia (μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας, 201d); con ello, se opone Sócrates a Agatón, quien había reclamado para el Amor la belleza con carácter exclusivo. No le conviene ésta en absoluto así como tampoco en absoluto le conviene lo no-bello. En el orden intelectual, equivale, por consiguiente, a la ὀρθὴ δόξα. En el plano ético-sicológico, en tanto que actúa como impulso hacia el Bien, puede pensarse que con tal intermediario alude Platón al alma misma.

Por otra parte, en "Fedro", se plantea de entrada el problema del Eros en términos marcadamente racionales. En el primer discurso de Sócrates (237b), se pide que se descubra la *naturaleza,* la *esencia* del Amor (οἷον τ' ἔστι) para pasar luego a organizar la locura divina en cuatro delirios, de los cuales, el cuarto es el amoroso (Cf. p. 21 *supra).* Pero no hay que pensar que se trata de un impulso puramente irracional, pues allí mismo se habla de que τὸ ἐρωτικὸν πάθος "nos pone en contacto con una verdad" (μὲν ἀληθοῦς τινὸς ἐφαπτόμενοι, 265b). Como señala Diès: "Ainsi le Phèdre peut glorifier la μανία -inspiration de la prophétie, des mystères, de la poésie et de l'amour; mais c'est pour expliquer l'aspiration inquiète et la fièvre de possession de l'amour par la réminiscence de la beauté intelligible, c' est-à-dire par une intelligence cherchant à se retrouver elle-même, et *c'est là du pur intellectualisme platonicien"* (*La Transposition platonicienne,* en *Autour de Platon,* París, 1927, II, p. 421, subrayado J. N.).

Para el estudio específico del tema del amor en Platón, cf. entre otros, R. G. Bury, *The Symposium of Plato, Cambridge,* 1909; R. Lagerborg, *Die platonische Liebe,* Leipzig, 1925 (Recensión de W. Kranz en 'Kant-Studien', xxxii, 2/3, pp. 356-357, 1927); A. Levi, *La teoria dell ' ἔρος nel Simposio di Platone* ('Giornale di Metafisica', Génova, 1949, 3); B. Pepi Servi, *Il concetto platonico dell'Eros nei suoi rapporti con quelli della verità e del linguaggio* ('Mondo Classico', 1937, 9); J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues,* París, 1919; L. Stefanini, *L'amore platonico nel Fedro* ('Civiltà moderna', Florencia, 1934, 2/3). H. Weinstock, *De Erotico Lysiaco,* Munster, 1912; O. Wichmann, *Platos Lehre von Instinkt und Genie* ('Kant-Studien', 1917, Suplemento 40).

mismo que la formula: únicamente cuando la opinión recta o verdadera produce resultados útiles equivale a ciencia. O formulado de modo diferente: la utilidad de los resultados es, por ahora, el criterio válido para la determinación de la veracidad (rectitud) de una opinión. Infiérese de ello que las opiniones verdaderas lo son inseguramente y que la alternabilidad de su veracidad y falsedad depende de su correcta o incorrecta adecuación a fines prácticos.[5] La inseguridad que presentan las opiniones verdaderas hace que éstas sean inestables en cuanto conocimiento y esta misma condición de inestabilidad sirve para marcar la fundamental diferencia de ellas con la ciencia. Las opiniones, dirá Sócrates, huyen como los esclavos de la casa o como las estatuas de Dédalo,[6] esto es, tienen la tendencia a escaparse del alma humana,[7] mientras que la ciencia es fija y firme.[8] Las opiniones no permanecen (οὐ παραμένει, 97e); lo que les hace aumentar de valor (ἄξιος)[9] es la posibilidad de quedar atadas, ligadas (δεδεμένον). Ahora bien, ¿cómo se ligan, atan las opiniones verdaderas para que sean estables y qué les sucede con la estabilización así lograda? Se amarran o ligan a través de un "razonamiento causal",[10] y una vez lograda tal ligadura, se hacen ciencia, pasan al estado de ciencia,[11] esto es, alcanzan el *status* de estables (μόνιμοι).

Obsérvese, ante todo, que el carácter pasajero y provisional que distingue a las opiniones se da en ellas como algo inherente y consustancial: en tanto opiniones, están condenadas a ser pasajeras e inestables. La inestabilidad sólo desaparece mediante la anulación de su condición de opiniones (verdaderas) y su trasformación en clase superior de conocimiento.

---

5 97c5: ὅτι ὁ μὲν τὴν ἐπιστήμην ἔχων ἀεὶ ἂν ἐπιτυγχάνοι, ὁ δὲ τὴν ὀρθὴν δόξαν τοτὲ μὲν ἂν τυγχάνοι, τότε δ᾽ οὔ·

6 97d6. Cf. "Eutifr.", 11c1 para similar imagen.

7 98a2: δραπετεούσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου·

8 Juega aquí un papel decisivo la fuerza semántica de ἐπιστήμη: ἐπί-ἵστημι que denota la firmeza duplicada de lo que permanece o *está en, sobre* algo frente a δόξα (δοκέω, δέκομαι, δέχομαι) que Brugmann (*Griechische Grammatik,* Munich, 1900³, p. 291), Prellwitz (*Ethymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache,* Gotinga, 1892, p. 109) y Boisacq (*Dictionnaire Étymologique de la langue grecque,* Heidelberg, 1950⁴, p. 173) asocian a una raíz "dek-", "dik-": 'tener las manos abiertas para recibir, otorgar o saludar'.

9 Continúa vigente la relación semántica de la estabilidad física, ahora por el peso: ἄξιος (ex: αγ, ἄγω: 'lo que lleva consigo o arrastra por su peso').

10 98a4: αἰτίας λογισμός·

11 98a6: ἐπιστῆμαι γίγνονται.

El encadenamiento o ligazón (δεσμός) es la nota externa y metodológica que distingue a la recta opinión de la ciencia y que las separa.[12] El punto de mayor interés en esta indicación de diferencias es el que hace referencia al procedimiento de conversión de las opiniones verdaderas en ciencia: αἰτίας λογισμός o "razonamiento causal".[13] Platón no presenta en este diálogo otra aclaratoria con respecto a ese "razonamiento causal" sino la de su identificación con la anámnesis misma,[14] lo cual es tanto como reducir el problema de la organización racional de la ciencia constituida mediante un proceso rememorativo, al proceso mismo, es decir, dejarlo en tal estado de problema. Puede quizás expresarse esta situación de modo menos exagerado. Platón se limita aquí a indicar el programa de trabajo epistemológico: por medio del razonamiento pueden ser elevadas las opiniones a la categoría de ciencia. El razonamiento que tal efecto produzca, el razonamiento exigido por la gnoseología platónica en ciernes, ha de ser razonamiento encadenado, esto es, que busca las causas consecutivas, o lo que es igual, *el fundamento de la deducción.* Para pasar de la opinión aislada como fuente inconexa y azarosa de conocimiento (intuitivo) a la ciencia como conjunto de verdades entrelazadas y seguras, se precisa del método deductivo. No otro sentido puede tener el αἰτίας λογισμῷ del "Menón".[15]

---

12 98a9: ... καὶ διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης·

13 En "Gorg.", 463e ss., al dar Platón su opinión sobre la retórica, establece la diferencia entre 'arte' (τέχνη) y 'experiencia' (ἐμπειρία) basándose en el hecho de que esta última no relaciona cada fenómeno con su causa, "no habla de considerar la causa de cada cosa" (... τὴν αἰτίαν ἑκαστοῦ μὴ ἔχειν εἰπεῖν, 465a4-5), por lo cual resulta que la retórica en tanto que es el arte de adular (κολακευτική) percibe (αἰσθομένη) no por comprensión (γνοῦσα), sino por conjetura (στοχασαμένη). Cf. p. 54 *infra.*

14 98a4-5: Τοῦτο (*sc.* ὁ αἰτίας λογισμός) δ᾽ ἐστὶν ... ἀνάμνησις·

15 Así lo confirma el siguiente pasaje del "Fedro", donde se explica la diferencia entre el tipo de comprensión humana y la animal al hablar de los pasajes del alma: ... ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ᾽ εἶδος λεγόμενον ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον (249b8 ss.). Aquí el proceso de reunificación racional viene claramente indicado y Platón procede, además, a relacionarlo con la doctrina de la anámnesis al declarar a continuación: "esto es el recuerdo de aquellos (objetos) que, en otra ocasión, viera nuestra alma ..." (Τοῦτο δ᾽ ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἅ ποτ᾽ εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχή ..., loc. cit. 249c1). Cf. "Fedón", 65d-66a, 76cd; "Rep.", 523e-525a, 596ab y "Teet.", 148d.

3

Interrelaciones onto-gnoseológicas

Hasta cierto punto tiene Grassi razón al querer ver en "Menón" el diálogo fundamental y fundamentante del sistema platónico,[1] pues contiene *in nuce* las líneas de desarrollo de los principales problemas gnoseológicos de la filosofía de Platón. Las opiniones verdaderas se revelan como fundamento de la ciencia y, además de constituirla por precedencia cronológica y organización intuitiva, la separan del error, ignorancia o falsa opinión. Sobre este esquema de gradaciones y matices gnoseológicos tan característico posteriormente del valor de los intermediarios en el sistema platónico,[2] se construirá tanto el método científico como la teoría platónica del conocimiento. Por esa misma condición de fundamento y antecedente de lo científico, que poseen las opiniones verdaderas, se hace necesario destacar, como se ha visto, las diferencias que existen entre aquellas y el término superior del proceso cognoscitivo. Tales diferencias, hay que insistir en ello, apenas están esbozadas en este diálogo, pero señalan el camino para la formulación de un método que permita operar con la seguridad del razonamiento lógico e impida que se escapen los hallazgos fugaces e inestables de la verdad en su primera forma, propia de la opinión. Si, además, las diferencias que aquí se señalan (y más tarde, se organizan) sirven para asegurar el conocimiento superior mediante la fijación de las opiniones en algo más firme, habrá que pensar que no se trata sino de diferencias cuantitativas o gradativas sin llegar a afectar la relación de semejanza o la comunidad de principio que se establece *por la base* (doctrina de la anámnesis) entre las opiniones verdaderas y la ciencia. Reaparece el tema del origen común y único de los conocimientos. Agreguemos a este esquema, que pretende señalar tanto los temas del diálogo directamente revisado cuanto la parte de desarrollo ulterior de aquellos, el aspecto propiamente ontológico que subyace en la doctrina de la anámnesis y en el cariz intuitivo del conocimiento por opiniones; aspecto del que al parecer tan sólo se dan breves indicaciones por exigencias internas de la construcción de la obra en referencia. El propio género del diálogo (πειραστικός)

1 Hasta cierto punto nada más, porque lo que sucede es que Grassi ha exagerado al tomarlo como la expresión completa y cerrada de la metafísica platónica. Cf. n. 24, p. 31 *supra*.

2 Cf. p. 159 *infra*.

lo obliga a respetar la exigencia formal del tratamiento temático; por otra parte, el tema elegido (cognoscibilidad de la ἀρετή) en la discusión, afecta muy directamente al orden moral y político; por último, el tratamiento aporético que dicho tema recibe hace que se centre el diálogo, como se ha señalado, en un plano eminentemente gnoseológico. Pero sería un error interpretativo considerable suponer que Platón no posea ya en este mismo diálogo el esquema cuando menos del orden ontológico siendo precisamente esto lo que le permite tratar los problemas en cuestión del modo indicado. El planteamiento del problema central del diálogo posee la doble vertiente característica de la fase larvada de la teoría de las Formas. Señalamiento ético del problema por parte de Menón e intento de reducción de tal señalamiento al plano ontológico a cargo de Sócrates.[3] Es significativo que, desde el punto de vista de la representación literaria, Sócrates actúe en este diálogo como a regañadientes y por condescendencia hacia Menón [4] en todos aquellos momentos en que se trata de resumir lo discutido o de extraer algún resultado.[5] Ello proporciona la pista para sus ulteriores preferencias temáticas en la resolución de problemas de este tipo, pues con lo que deja Platón indicado en este diálogo, hay más que suficiente para darse cuenta de la existencia de un sistema embrionario que necesitará

3 La antítesis esquemática que anima al "Menón" se mantiene también en "Banq.", pues, si en el primero se trata de confrontar un planteamiento sofístico sobre la virtud con otro platónico sobre la naturaleza o esencia de la virtud, en el segundo de los diálogos citados se polariza la discusión central entre un tipo de saber retórico o sofístico (el de Agatón, cf. 175e) y un saber filosófico, que defiende Sócrates. La distinción capital entre ambos procedimientos discursivos la establece Sócrates en "Banq.", en texto paralelo a los citados de "Menón" (86d y 100b, cf. p. 49 *infra): τὸ ὡς μέγιστα ἀνατιθέναι τῷ πράγματι καὶ ὡς κάλλιστα, ἐάν τε ᾖ οὕτως ἔχοντα ἐάν τε μὴ* (198e1 ss.). La explicación para tal reacción dubitativa y crítica frente a los sofistas se encuentra en el planteamiento ontológico que siempre trasluce la obra platónica (Cf. 199c5: ... *πρῶτον μὲν δέοι αὐτὸν ἐπιδεῖξαι ὁποῖός τίς ἐστιν ὁ Ἔρως κ. τ. λ.*).

4 71b: *Ἦ δοκεῖ σοι οἷόν τε εἶναι, ὅστις Μένωνα κ. τ. λ.*, 86d: *Ἀλλ' εἰ μὲν ἐγὼ ἦρχον, ὦ Μένων, μὴ μόνον ἐμαυτοῦ ἀλλὰ καὶ σοῦ κ. τ. λ.*

5 Por lo demás posee este diálogo, como todos los correspondientes a este período de producción platónica, un equilibrio formal que denota la preocupación teatral de Platón; si del total de páginas (aproximadamente 30: 70a-100c) se resta la interpolación formada por la invitación a Anitos (90b-94e), puede escindirse el resto en dos grandes partes no distribuidas simétricamente, pero de longitud aproximadamente igual, según que en ellas predomine el tema platónico (εἶδος de virtud: 71e-79e, 81a-86c) o el tema sofístico (cognoscibilidad de virtud: 70a-71d, 79e-80e, 86c-90b, 95a-final).

para su cabal desarrollo de la liquidación de problemas de método, propios del orden del conocimiento. La subyacente trama ontológica, que hace referencia a las Formas unificantes, y por la que hubiera querido llevar Sócrates la discusión, se muestra como una veta soterrada en los pasajes 71a: ὅ τὶ ποτ' ἐστὶ τὸ παράπαν ἀρετή ..., 72c: κἂν εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαὶ εἰσιν (*sc.* αἱ ἀρεταί), ἕν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσιν ..., 73c: εἴπερ ἕν γέ τι ζητεῖς κατὰ πάντων. 74a: ... τὴν δὲ μίαν, ἣ διὰ πάντων τούτων ἐστίν ..., 75a: Τί ἐστιν ἐπὶ τῷ στρογγύλῳ καὶ εὐθεῖ κ.τ.λ., 79b: Ὅτι ἐμοῦ δεηθέντος ὅλον εἰπεῖν τὴν ἀρετὴν κ.τ.λ., 79c: τί ἐστιν ἀρετή ...; 79d: ... ζητουμένης ἀρετῆς ὅλης ..., 86c: ... ἐπιχειρήσωμεν κοινῇ ζητεῖν τί ποτ' ἐστίν ἀρετή; y en especial en los dos siguientes, en los que se destaca la confrontación metodológica que quiere poner de relieve Platón: buscar la naturaleza de una cosa o hablar de las cualidades de esa cosa antes de determinar y conocer su naturaleza, 86d: Ἔοικεν οὖν σκεπτέον εἶναι ποῖόν τί ἐστιν ὃ μήπω ἴσμεν ὅ τί ἐστιν y 100b: τὸ δὲ σαφὲς περὶ αὐτοῦ εἰσόμεθα τότε, ὅταν πρὶν ᾧτινι τρόπῳ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται ἀρετὴ, πρότερον ἐπιχειρήσωμεν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ζητεῖν τὶ ποτ' ἔστιν ἀρετή.

Las referencias ontológicas citadas sólo afloran a la superficie del diálogo en momentos de tensión gnoseológica como índice precisamente de que la resolución de problemas de tal índole sólo puede intentarse a través de una teoría de la realidad. De hecho, la relación de los niveles ontológico y gnoseológico no se reduce a esas referencias ocasionales; tal relación se mantiene aun en la exposición y tratamiento parcial del sistema a consecuencia de la profunda compenetración que existe entre el orden del ser y el del conocer en la filosofía platónica. De este modo, la teoría de la anámnesis remite tácitamente a la teoría de las Formas, puesto que la supone y sin ella no sería posible esbozar método alguno de conocimiento. Resulta, entonces, que si la anámnesis es un proceso de reconstrucción cognoscitiva, desde el nivel intuitivo hasta el racional, y si se considera, por otra parte, que los objetos de ese conocimiento siguen siendo los εἴδη, no será posible tomar a éstos como datos u objetos racionales trascendentes, sino como relaciones dinámicas integradas que, a la par que se van descubriendo en la totalidad del proceso cognoscitivo, van revelándose como términos de ese mismo proceso. La doctrina de la anámnesis mantiene, por consiguiente, estrecha y permanente relación con la teoría de las Formas, hasta el punto de que, mediante tal relación, es posible proyectar sobre la comprensión de aquella, una interpretación *evolucionista* que está de acuerdo con el procedimiento genético y, por lo tanto, crítico, que explica en desarrollo la teoría central del sistema platónico, tal como ha hecho Jaeger

con la "Metafísica" de Aristóteles o Ross con el núcleo de la filosofía de Platón.[6]

Si se señala, con cierta insistencia, la firme conexión entre ambas teorías no se hace sólo por denotar el carácter sistemático y entrabado de la filosofía platónica desde sus comienzos, sino por volver a destacar con referencia a la trama ontológica del sistema, los elementos constitutivos del mismo a partir de los problemas del conocimiento y mediante el expediente de la reminiscencia. O como señala Stefanini: "nel 'Menone' siamo appena all'alba della dottrina delle Idee, che si preannuncia con qualcuno degli elementi essenziali —la visione, la reminiscenza, la totalità unitaria della visione— che saranno rifusi nella dottrina spiegata dei dialoghi della maturità".[7]

6 En abierta oposición a las interpretaciones más o menos sustancialistas y dogmáticas que, de las Formas platónicas, se han dado; entre las cuales se destacan la de E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen* II, Leipzig, 1925², pp. 686-698), seguida por C. Peipers (*Ontologia platonica,* Leipzig, 1883, pp. 524 ss.) y F. Tocco (*Ricerche platoniche,* Catanzaro, 1876, *passim),* quienes ven en las Formas una 'fuerza-sustancia' que anima y organiza el universo. Contra una interpretación de este cariz, cf. G. M. Bertini, *Nuova interpretazione delle Idee platoniche,* Turín, 1876. Puede asimilarse a este mismo grupo la tendencia interpretativa de G. Teichmueller (*Studien zur Geschichte der Begriffen,* Berlín, 1874, pp. 262 ss.), F. Krohn (*Der platonische Staat,* Halle, 1876, p. 244; *Die platonische Frage,* Halle, 1878, pp. 167 ss.) y A. Levi (*Sulle interpretazione immanentistiche della filosofia di Platone,* Turín, s/d.) quienes, a su vez, propugnan una interpretación abiertamente panteísta de las Formas, según la cual éstas son el componente absoluto de que todo está impregnado. En contra de esta otra interpretación, cf. V. A. Chiappelli, *Della interpretazione panteistica di Platone,* Florencia, 1881, pp. 139 ss. Para bibliografía general sobre las diversas interpretaciones de las Formas, cf. G. Capone-Braga (*Il mondo delle Idee,* Milán, 1954², p. 21, n. 3) y Stefanini (op. cit. I, p. 224 y p. 237, n. 1).

7 Op. cit. I, p. 112.

CAPITULO II

LA CONSTITUCION DEL METODO DIALECTICO Y LA ATRIBUCION DE LAS FORMAS ("FEDON")

1

Inmortalidad anímica y Formas: diferenciación metodológica

La teoría de la reminiscencia vuelve a ser utilizada en "Fedón" con idéntica conexión con que fue empleada en "Menón": inmortalidad anímica. La "exhortación persuasiva" o "justificación" (παραμυθία) de Sócrates en este diálogo proporciona diversas verosimilitudes (εἰκόα) para sostener la fe (πίστις) en la inmortalidad por parte de los que no son filósofos.[1] Una de tales razones verosímiles o aproximadas es la que se presenta como segunda y que no es otra sino la doctrina de la reminiscencia. Ahora bien, si la anámnesis sigue teniendo como fundamento propio a la doctrina de la inmortalidad del alma, hay que señalar que en "Fedón" no se trabaja con el esquema cerrado de "Menón" respecto a la supervivencia anímica.[2] Encuentra, no obstante, la inmortalidad del alma su más fuerte apoyo demostrativo en este diálogo por medio de la teoría de las Formas, como lo prueba el sedicente último argumento del diálogo en favor de aquella inmortalidad.[3] La inmortalidad no se demuestra únicamente de esta

1 70b1-6: Ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἴσως οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως, ὡς ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου, καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν ··· ἢ περὶ αὐτῶν τούτων βούλει διαμυθολογῶμεν εἴτε εἰκὸς οὕτως ἔχειν εἴτε μή;

2 Tan cerrado realmente que llega a formar un círculo vicioso: probar la inmortalidad del alma por la reminiscencia y ésta por aquella. Cf. 86b.

3 Cf. 105b-106d.

manera (es decir, por su conexión con la doctrina de las Formas) ni porque exista una concordancia cognoscitiva del alma (sujeto) con las Formas (objeto) ni porque aquella sea una más entre éstas,[4] sino porque, ante todo, participa de una Forma eterna. Pasa así el alma a situarse en una categoría de intermediario o tercer elemento entre lo sensible y lo inteligible. En esta argumentación definitiva y postrera del "Fedón" se parte, por analogía, del método filosófico por excelencia, del método dialéctico, del cual se dan las características constitutivas,[5] mientras que, al hablar de la reminiscencia en relación con la inmortalidad del alma (esto es, al reproducir la situación del "Menón"), se emplea un procedimiento inferior o probabilitario que, a partir de una nueva conversación (διαμυθολογέω), trata de encontrar lo verosímil de tal teoría.

¿Por qué se practica tal distinción de relaciones (entre la teoría de la inmortalidad y las de la reminiscencia y Formas) y se llega a tal diferenciación de métodos? Ante todo, porque se persiguen, en el contexto del diálogo en cuestión, objetivos distintos; además, porque la reminiscencia no puede ser fundamento dentro del proceso cognoscitivo superior, como ya se ha indicado, sino de las opiniones rectas.

Se persiguen, en primer lugar, diferentes objetivos. Hasta el momento en que hace su aparición en este diálogo la doctrina de la anámnesis, se ha limitado Sócrates a presentar su creencia en la inmortalidad del alma; sirve ello para que Cebes, su crítico e inteligente interlocutor pitagórico, le haga ver que, aun cuando le parezcan excelentes las razones y creencias del condenado a muerte, no puede dejar por eso de reconocer que la mayoría de los hombres son incrédulos con respecto a la supervivencia anímica.[6] Contra tal posición pide Cebes alguna justificación de la creencia socrática, no una demostración en toda regla, por los momentos;[7] y si más adelante, utiliza Sócrates el método dialéctico y echa mano, como recurso definitivo, de la teoría de las Formas, es porque el desarrollo del diálogo alcanza, de acuerdo al gusto dramático y elaborado de Platón, su punto más alto cuando Cebes, no satisfecho con la exhortación, pide finalmente *que se le*

---

4 67e: αὐτὴν δὲ καθ' αὑτὴν τὴν ψυχήν.

5 Cf. pp. 48 ss. *infra*.

6 70a: περὶ τῆς ψυχῆς πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει τοῖς ἀνθρώποις ...

7 "... Cebes en efect demande *seulement* à être défendu contre une crainte qui ne lui permet pas de partager la croyance du philosophe; de son coté, Socrate lui offre *seulement* de constituer sur l'objet de la recherche un ensemble de répresentations *vraisemblables* ...", L. Robin, 'Notice' a la ed. Budé del "Fedón" (París, 1952[5], p. XXVII).

demuestre la indestructibilidad del alma.[8] Una demostración de tal naturaleza le va a exigir a Platón entrar en el terreno general de las causas (αἰτίαι), aunque sea de las aplicadas por ahora a los problemas propios de la generación y corrupción.[9] La exigencia platónica de una ordenación causal apropiada para los fines propuestos, esto es, buscar "la verdad de los entes",[10] conlleva la aparición de las Formas en el escenario de este diálogo (99d-101d) conjuntamente con las confidencias sobre los principios del método dialéctico (101d-102a) para poder aplicar aquellas al problema de la supervivencia de las almas (105b ss.).[11]

---

8 95b10: *ἀξιοῖς ἐπιδειχθῆναι ... τὴν ψυχὴν ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀθάνατον οὖσαν ...*

9 Cf. el pasaje del problema de la física y la experiencia socrática en 95e-99d.

10 99e10: *ἡ τῶν ὄντων ἀλήθεια.* Así como la Dialéctica procede mediante el ordenamiento causal ascendente con la vista puesta en las realidades (τὰ ὄντα), las falsas opiniones, tal y como sucede con la retórica sofística, se caracterizan por no operar de acuerdo a dicho precepto ontológico. Cf. "Fedro", 260a1 y "Gorg.", 454c ss. y p. 54 *infra*.

11 Hay un juicio de Stefanini que, *al parecer*, reduce en algo la rigurosidad y fuerza de la demostración platónica acerca de la inmortalidad anímica: "dopo le rigorose dimostrazione del 'Fedone', quando la lunga fatica sembra coronata dal successo definitivo, il filosofo invece non sa qualificare le sue tesi altrimenti che come credibili (πισταί), suscettive di ulteriore approfondimento (ἐπισκεπτέαι σαφέστερον)" (op. cit. I, p. 265). Juicio este más equívoco que apresurado. En primer lugar, las aparentes reservas de Platón se refieren a las *hipótesis* (premisas, postulados) y no a las *tesis* (resultados, doctrina sentada) del argumento: ... εὖ λέγεις καὶ τάς γε ὑποθέσεις τὰς πρώτας (107b3). En este punto, hay que reconocer una mayor sagacidad interpretativa en Robin: "Nul doute sur la rigueur du raisonnement, mais peut-être l'analyse des postulats n' a-t-elle pas été poussée assez loin" (loc. cit., p. 83, n. 2). En segundo término, la expresión de Platón en el contexto del diálogo viene mitigada en sus alcances por la posición que adopta dentro del desarrollo de la ficción, ya que se trata cuando más de una concesión de Sócrates a una última duda de Simias (107ab), formulada como desconfianza (ἀπιστία), ocasionada a su vez, por la magnitud (μεγέθους) de lo tratado y por su desprecio por la humana flaqueza (τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων). Sócrates concede pero rectifica, pues las dudas de Simias afectan (como lee Stefanini parcialmente) a las *tesis* (εἰρημένη, en tanto sinónimo de λόγοι, λεγομένη, usados antes: 107a *passim*) mientras que la respuesta de Sócrates centra ante todo la crítica en torno a las *premisas*. Agreguemos a esto que la verosimilitud que introduce Platón en el resumen de toda la argumentación no afecta a la demostración de la inmortalidad, sino al modo como tal fenómeno se lleva a cabo en el momento de la muerte: "al sobrevenirle al hombre la muerte, *al parecer*, muere lo mortal en él, mientras que lo inmortal se va lejos, sano y salvo e indestructible, subs-

La diferencia de objetivos nótase también en las consecuencias de la primera discusión del diálogo, aquella en que se maneja la doctrina de la anámnesis. Todo lo más que ésta demuestra es la pre-existencia anímica, pero su supervivencia *post mortem* no es establecida cabalmente, sino por conjetura. De ahí que se trate de una media prueba y que sea necesario aún otro esfuerzo y procedimiento para lograr la demostración de la inmortalidad del alma.

Téngase en cuenta, por último, lo que se ha dicho acerca del valor epistemológico de la reminiscencia. Si bien es la base explicativa del proceso cognoscitivo, no proporciona de modo inmediato sino un tipo de conocimiento intermedio que son las opiniones verdaderas.

Ello explica (y a la vez, tal apreciación metodológica queda así confirmada) que con motivo de la presentación de la anámnesis en este diálogo efectúe Platón un verdadero análisis de asociación de ideas con los conceptos de *semejante* y *desemejante* (ὁμοίων-ἀνομοίων, 73b-74a).[12]

En el "Fedón" se recuerda (73a) que la prueba de la teoría de la anámnesis practicada en "Menón" es de naturaleza cuestionante: *ὅτι ἐρωτώμενοι οἱ ἄνθρωποι*, pero no se reduce la anámnesis a un mero preguntar. Un simple interrogar sin ton ni son no produciría los resultados apetecidos. ¿Cuáles son esos resultados? Que "digan todos ellos solos cómo realmente es".[13] Hace falta, por consiguiente, algo más que el solo preguntar; es preciso que éste se haga bien, ordenadamente, adecuadamente (καλῶς) y que se utilicen, además, imágenes, figuras geométricas (διαγράμματα) y otros artilu-

---

trayéndose a la muerte" (Ἐπιόντος ἄρα θανάτου ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον, τὸ μὲν θνητὸν, ὡς, ἔοικεν, αὐτοῦ ἀποθνῄσκει, τὸ δ' ἀθάνατον, σῶν καὶ ἀδιάφθορον, οἴχεται ἀπιὸν, ὑπεκχωρῆσαν τῷ θανάτῳ, 106e3-8, subrayado J. N.). El interés en aclarar este punto no es pequeño: si, como parece, la única reserva que al final de tan fatigoso diálogo pudo tener Platón, afecta al método (elección de premisas) y no al razonamiento mismo, queda en pie la tesis que este trabajo desarrolla: la constitución del método dialéctico propiamente tal, y con valor deductivo, es tardía en la filosofía platónica y consecuencia de reajustes diversos y un ordenamiento interno de la teoría del conocimiento, la cual, a su vez, recorre el tortuoso camino de lo simple a lo complejo que le obliga a cubrir la introducción, entre sus extremos, de niveles intermedios: por lo pronto, recta opinión, con su correspondiente procedimiento intuitivo de captación.

12 Según Robin (op. cit., p. XXIX, n. 2) el estudio platónico de este diálogo le sirvió a Aristóteles para establecer la división (clásica desde entonces) de casos de semejanza, contraste y contigüidad. Cf. Arist., *De memoria*, 2, 451b16 ss.

13 73a6: αὐτοὶ λέγουσι πάντα ᾗ ἔχει·

gios similares que ayuden, mediante su intelección, a la producción del recuerdo: '. . Ἔπειτα, ἐάν τις ἐπὶ τὰ διαγράμματα ἄγῃ ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἐνταῦθα σαφέστατα κατηγορεῖ ὅτι τοῦτο οὕτος ἔχει.[14] Este texto, que viene a ser el resumen de Platón a su propio experimento del "Menón", destaca las notas esenciales que conlleva la adquisición de conocimientos por vía rememorativa. No basta la habilidad cuestionante ni la pasiva conformidad del interrogado; sin el apoyo intuitivo es incompleto el proceso rememorativo y quedan truncados, por lo tanto, sus resultados cognoscitivos. No hay posible duda acerca del papel complementario de la dialéctica (interrogación) en el proceso del conocimiento operado por la anámnesis. El estudio de asociación de ideas que emprende Platón a este respecto (73b-74a) no responde a otra finalidad sino al esfuerzo didáctico por explicitar el mecanismo de su teoría.[15]

Platón es fiel a lo que predica: a lo largo de la exposición socrática utiliza ejemplos matemáticos, esto es, eminentemente intuitivos, como los de comparación de magnitudes,[16] y los explica en términos abiertamente visuales con referencias a su inmediata intelección.[17] La visualización de los objetos del entendimiento es exclusivamente intelectiva, pues parece como si Platón quisiera subrayar el sentido intelectual del acto intuitivo con que caracteriza a la captación de los objetos matemáticos al mantener en el mismo diálogo una crítica del conocimiento sensorial, paralela a la exaltación del valor intuitivo del entendimiento.[18] El paralelismo así tra-

---

14 73a10-b2.

15 Obsérvese, en confirmación de esto, que el interlocutor ocasional (Simias) no es un incrédulo (ἄπιστος) respecto de la anámnesis, como lo fue Menón en el diálogo de su nombre y en el momento de la presentación oficial de aquella doctrina, hasta el punto de pedir inmediata prueba de ello (Cf. "Men.", 81e5: Ἔχεις με τοῦτο (que la μάθησις es ἀνάμνησις, J. N.) διδάξαι ὡς οὕτως ἔχει). Lo más que Simias necesita (δέομαι) es experimentar (παθεῖν) acerca de lo que dice la doctrina de la anámnesis, esto es, *ser él mismo rememorado* (ἀναμνησθῆναι). Cf. 73b7-8. Dejando a un lado la trama literaria del diálogo, no es difícil discurrir el sentido indirecto y doctrinario de las palabras platónicas: la teoría de la reminiscencia es algo ya conocido y admitido en la Academia; trátase ahora únicamente de explicitar su sentido en lo que tiene de mecanismo fundamental del conocimiento.

16 Cf. 74a ss., 96e ss., 101bc, 102ab ss. y 103e ss.

17 Cf. 74e10: ... ὅτε τὸ πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν ..., 84a7: ... τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη (*sc.* ἡ ψυχή) y 99e2: ... καὶ ἔδεισα μὴ παντάπασι τὴν ψυχὴν τυφλωθείην ... .

18 Cf. 65b, 79ab, 82de y 99b, especialmente el segundo y el tercero de estos pasajes, donde Platón presenta la fórmula de las dos especies (εἴδη) de

zado, esto es, entre postulación, por una parte, de un conocimiento intuitivo a partir de realidades individuales y por visión directa e inmediata de las mismas a través del espíritu y, por otra, condenación de la visión sensorial, se resolverá, dentro del sistema platónico[19] en "República" a través de la síntesis alegórica de ambas visiones llevada a cabo mediante la identificación del Bien con el sol y de la verdad (ἀλήθεια) con la luz diurna (τὸ ἡμερινὸν φῶς).[20]

La utilización en "Fedón" de las formas como correlatos gnoseológicos del alma (sin perder, por ello, su permanente realidad) responde, como se ha indicado, a las necesidades demostrativas de la tesis de la supervivencia de ésta.[21] Pero tal utilización obliga a una revisión del planteamiento temático general hecho por Platón, desde "Menón", para determinar sus articulaciones y establecer un esquema de orientación en la lectura de unas obras eminentemente literarias.

La tesis platónica del "Menón" formula la existencia de una naturaleza, esencia (εἶδος) de la virtud como tema de interés máximo en las investigaciones éticas. Ante la cuestión relativa al conocimiento del εἶδος de virtud, se levanta la teoría rememorativa que sirve para explicar, en general, todo tipo de conocimiento, sea de formas esenciales o de objetos matemáticos. Las consecuencias inmediatas de tal teoría son dos: todo conocer

---

realidades (τῶν ὄντων), la visible (τὸ ὁρατόν) y la invisible (τὸ ἀειδές) que habrá de encontrar su tratamiento completo en "Rep." 509b ss., mediante la asimilación de la segunda especie a lo inteligible (τὸ νοητόν). Cf. pp. 59 ss. *infra*.

19 Y de paso, en el ámbito filosófico griego, pues tal contradicción se mantiene latente desde Heráclito (Cf. fr. DK55b: ὅσων ὄψις κ. τ. λ. frente al DK107b: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ κ. τ. λ.) hasta Demócrito (Cf. Aecio, IV, 8, 10: Λευκιππος Δημόκριτος Ἐπίκουρος τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίγνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων κ. τ. λ. frente al fr. DK68b11: γνώμης δὲ δύο εἰσίν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, κ. τ. λ.).

20 Cf. op. cit. 507a-509d.

21 La utilización de las Formas no es, por cierto, en este diálogo ninguna novedad en tanto argumento final de Sócrates para cerrar una discusión. Se trata de algo que debía haber sido muy oído en la Academia; de hecho, es el *leitmotiv* que Platón desarrolla desde sus primeros trabajos y que, cada vez más, por la presión de razonamientos favorables y adversos, va cobrando mayor consistencia y dominando las explicaciones: "lo que aquí digo, sin embargo, no es nada nuevo —subraya Sócrates— sino que es lo que siempre y en otras ocasiones y en el pasado razonamiento, nunca he dejado de decir". (Ἄλλο ... ὧδε λέγω οὐδὲν καινὸν, ἀλλ' ἅπερ ἀεί τε ἄλλοτε καὶ ἐν τῷ παρεληλυθότι λόγῳ οὐδὲν πέπαυμαι λέγων, 100a10-b1).

se reduce a un reconocer y el sujeto cognoscente no parte de datos empíricos sino que posee una ciencia pre-adquirida. Esta segunda consecuencia le sirve a Platón para construir sobre ella, en un cierto momento, una prueba de la inmortalidad anímica. La teoría de la reminiscencia necesita ser probada mediante una demostración práctica. La aplicación de la técnica interrogatoria en su más hábil expresión socrática, junto con la pertinente elección de un tema matemático, sirven para proporcionar, en principio, tal prueba. Pero sucede que ello no es prueba de todas las consecuencias derivadas de aquella teoría y, muy particularmente, de la doctrina relativa a la inmortalidad del alma. Queda en pie, por lo tanto, la exigencia de probar dicha doctrina, pues como se indica en "Fedón", la prueba de aquella que le da origen es necesaria para ésta, pero no suficiente, ya que todo lo más que garantizaría la seguridad de un conocimiento pre-adquirido es una pre-existencia pero no una supervivencia anímica. ¿Cómo probar de modo suficiente que el alma es inmortal sin caer en el círculo vicioso (e insuficiente) de la prueba por la reminiscencia? Se acude, entonces, al recurso de las realidades esenciales, objetos propios del alma y de la concordancia de ésta con aquellas, que son permanentes, se infiere, a su vez, la permanencia, esto es, la inmortalidad, de la primera. Trátase, ante todo, de un verdadero procedimiento *deus ex machina*.[22] Pero resulta, además, que como auténtico recurso forzado o mecánico, no resuelve el nudo del

22 El procedimiento de los trágicos griegos, del que abusó Eurípides (lo utilizó, al parecer, en más de la mitad de sus obras; cf. J. Souilhé *Dialogues suspects de Platon,* París, 1930, p. 184, n. 1), consistía en elevar por los aires a los dioses o a los héroes por medio de una especie de grúa (γέρανος o μηχανή) con lo cual se les daba un aspecto terrible y maravilloso que encantaba a los ingenuos espectadores. No sólo se utilizaba para zanjar situaciones difíciles o embarazosas sino también para anunciar el porvenir. Aristóteles lo condenó en "Poét.", 145ab al señalar que "el desenlace de la acción debe proceder de la acción misma y no producirlo con una máquina como en *Medea*". Platón conocía ciertamente el expediente y a él se refiere en dos textos, aunque sin llegar a la categórica condenación de Aristóteles. Cf. "Crat.", 425d5: "como los trágicos, que cuando se encuentran en alguna dificultad (ἐπειδάν τι ἀπορῶσιν) se refugian en las máquinas sacando a los dioses por los aires" y "Clitof.", 407a8: ὥσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς θεός. Un comentarista moderno de Platón (Stefanini, op. cit. I, p. 109) califica de *deus ex machina* el recurso de la θεία μοῖρα presentado en "Menón". En cierto sentido es correcta la interpretación, pero sin mayor explicación queda como una media verdad, ya que según se ha indicado en otro lugar (Cf. n. 10, p. 22 *supra)* y puede verse con más claridad ahora, el artificio que Platón levanta por los aires es, de hecho, la teoría de las Formas.

problema original, sino que lo encubre. Reaparece, por consiguiente, la cuestión que motiva el desarrollo del esquema aquí resumido: si hay Formas, si se postulan estas realidades esenciales, ¿cómo se conocen? Los intentos platónicos por trascender el plano gnoseológico mediante el recurso de un levantamiento estructural ontológico que explique los problemas propios del primero no pueden impedir que aquel siga siendo el centro de gravitación de los temas de su filosofía.

Hasta llegar al "Parménides", la teoría de las Formas es un trasfondo auxiliar de los problemas gnoseológicos a que, por una u otra razón, se enfrenta Platón.

2

Distinción entre principios y consecuencias

A partir del "Fedón" el esfuerzo por resolver el problema general del conocimiento adquiere características plenamente metodológicas, esto es, Platón es cada vez más consciente de la necesidad de un procedimiento universal que sirva para manejar las Formas y colmar así la distancia que separa a éstas (en tanto estables objetos remotos) del alma (en tanto intermediario primordial y único).[1] Hay que explicar la participación de aquellas con la pluralidad sensible. Vuelve, desde luego, a reaparecer el lejano fundamento de tal teoría, que es la inmortalidad del alma, pero a partir de "Fedón" va a tener más peso en el sistema platónico el conjunto de problemas de método y de relaciones antes señalados, hasta el punto de que todo lo referente a la supervivencia espiritual será, en adelante, tratado en forma mítica y superpuesto a otros temas.[2] De momento, ya en el mis-

1 Llega Platón incluso a darse cuenta del defecto de razonamiento representado por la *petitio principii* antes señalada; de ahí su reticencia en este mismo diálogo ("Fedón") respecto a la necesidad de investigar más las hipótesis. Cf. 107ab y nota 11, p. 44 *supra*.

2 En "Fedro" las pruebas de la inmortalidad del alma (245e6 ss.) que según Robin ('Notice' a la ed. Budé, p. LXXIX ss.) son cuatro, poseen la condición de 'ontológicas' en tanto que parten de la esencia o naturaleza del alma a través de sus propiedades sustanciales ("lo que se mueve a sí mismo": τὸ αὐτοκίνητον; "lo que es principio inengendrado": ἀρχὴ ἀγένητον; "lo incorruptible": τὸ ἀδιάφθορον) para demostrar la existencia permanente de aquella. Semejante procedimiento demostrativo pareciera contradecir la tesis arriba enunciada acerca del tratamiento mítico-religioso del alma en los siguientes diálogos, pero fijándose en el mecanismo de la demostración y en el desarrollo del tema, se verá más bien confirmada aquella. En efecto:

mo "Fedón", comienza a trabajarse con la idea de desarrollar una técnica de la participación que permita un manejo racional de las Formas, esto es, en una palabra, conocerlas de algún modo, como empezó por exigir Menón al oir hablar de ellas.

Las insinuaciones platónicas por investigar con más cuidado las hipótesis del razonamiento sobre la inmortalidad anímica no versan sobre un mero aspecto mecánico del razonamiento sino acerca del presupuesto ontológico con que se construyen todos los razonamientos. En efecto: la hipótesis fundamental de todo el argumento del "Fedón" no es otra

---

la condición misma de un argumento ontológico, como el utilizado por Platón, exige que se postule una esencia y desde ella se deduzca una relación o propiedad de existencia. Ahora bien, el orden de presentación de la demostración de la inmortalidad del alma en "Fedro", por medio de las cuatro pruebas, no es el lógico, puesto que la postulación de la esencia está subordinada a la deducción de sus propiedades existenciales, como lo deja ver Platón al pasar de las pruebas a la consideración de qué es el alma o cuál sea su naturaleza (περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς —sc. τῆς ψυχῆς— ..., 246a3). Lo de menos sería tal alteración lógica en la presentación del argumento general sobre la inmortalidad anímica; lo que importa, y de paso explica tal alteración, es que Platón renuncia a caracterizar o determinar la naturaleza, forma o esencia del alma por creer que ello es asunto de explicación divina (θεῖα διήγησις, 246a) y se limita a dar una imagen (ἔοικα) de tal naturaleza. ¿Cuál es la imagen? La del carruaje alado, esto es, un mito. Las relaciones constitutivas de la demostración de la inmortalidad del alma se resuelven, pues, a través de lo mítico, sin olvidar que en conjunto "la doctrine de l'âme ... a été appelée par le besoin de faire comprendre comment le délire d'amour est entre tous le plus beau et le plus bienfaisant" según señala Robin (loc. cit., p. XCIV).

En "Rep." hay varias referencias a la inmortalidad del alma (330d-e, 496e, 498d) y una demostración al final (609d ss.). La solidez de tal demostración no parece ser muy convincente si nos atenemos al juicio de E. Chambry: "argumentation spécieuse et facile à réfuter" (Ed. Budé, p. 105, n. 1). Platón utiliza el concepto de injusticia y el mal que aqueja a las almas que la cometen para deducir que el alma no puede cesar o la injusticia sería, entonces, un mal limitado. No interesa tanto el argumento cuanto hacer ver que, en primer lugar, Platón se da cuenta de lo débil e indirecto de éste, desde el momento en que al final remite a la esencia del alma, a su verdad (ἔστιν τῇ ἀληθείᾳ, 611b10). Por último, introduce otro mito, el de Er, el Panfilio (614a ss.). En cuanto a las referencias tardías en la obra platónica hay que reconocer que, en cierto modo, se ha abandonado la seguridad y el optimismo de los diálogos de madurez y adoptado una cautela cuya mejor expresión es la fórmula al final del "Timeo": "... en tanto que a la humana naturaleza le sea permitido participar en la inmortalidad" (καθ'ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, 90c1).

que la misma teoría de las Formas: *"lo que supone (y propone) es que existe una cierta belleza en sí y por sí y un cierto bien y una cierta magnitud y todo lo demás"*.[3] El carácter de hipótesis no sólo viene dado por el término verbal mismo (ὑποτίθημι)[4] con que se postula la existencia de las Formas, sino en la inmediata petición de condicionalidad a que se somete todo el razonamiento siguiente: "si me concedes y estás de acuerdo conmigo en que esto es así ...".[5] La insistencia platónica por confirmar la condición hipotética de las Formas responde al deseo de eliminar de sus razonamientos la negativa influencia erística que, sin saber o querer distinguir principios de consecuencias, ocasionaba en toda discusión el tipo de dificultad sofística que los propios primeros diálogos de Platón testimonian. Se trata, por consiguiente, de proceder a establecer un método de razonar que evite la posibilidad de confusión acerca de lo que se razona y permita, al mismo tiempo, formular ciertos resultados por más que éstos se alcancen a partir de principios hipotéticos. Los elementos que forman el esquema general de tal método se presentan en 101d-102a al recomendar allí Sócrates a Simias y a Cebes cuál debe ser su actitud y su forma de argumentar cuando se vean envueltos en cualquier discusión que comporte aspectos erísticos relativos a magnitudes, dimensiones, etc.

Platón propone un método que debe ajustarse a estas tres reglas: 1) Partir de un principio elegido de común acuerdo y no cuestionar sobre él sin antes examinar a fondo la concordancia interna de sus consecuencias,[6] es decir, postular un axioma (principio exento, por convención, de demostración) y deducir, a partir de él, todos los teoremas que pueda engendrar; 2) Todo principio, así postulado, puede a su vez ser discutido, pero, en tal caso, deja de ser principio y pasa a ser consecuencia (junto con otras) de otro principio superior a él, elegido por el mismo procedimiento anterior y con el que se observará la regla primera;[7] equivale ello a cambiar de axiomática y convertir los axiomas en teoremas dependientes de otro sistema;

---

3 100b5: ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἆλλα πάντα·

4 Es en "Rep." 510c donde Platón, al referirse al uso que de ellas hacen las ciencias matemáticas, define técnicamente las hipótesis.

5 100b6: Ἃ εἴ μοι δίδως τε καὶ ξυγχωρεῖς εἶναι ταῦτα ···

6 101d1-2: ··· ἐχόμενος ἐκείνου τοῦ ἀσφαλοῦς τῆς ὑποθέσεως. 101e1-2: Ἅμα δέ οὐκ ἂν φύροιο ··· περί τε τῆς ἀρχῆς διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐξ ἐκείνης ὡρμημένων ··· ·

7 101d3-5: Εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐῴης ἄν, καί οὐκ ἀποκρίναιο ἕως ἄν τά ἀπ' ἐκείνης ὁρμηθέντα σκέψαιο εἴ σοι ἀλλήλοις ξυμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ·

3) Proceder de modo semejante, esto es, de principios en principios (siempre superiores: aspecto ascendente)[8] hasta que se establezca un principio superiorísimo que explique o dé razón de los demás.[9] Significa esta última regla la formalización completa (por radical) de un sistema, esto es, la fundamentación lógica de la ciencia.

3

Las Formas como objeto de la Dialéctica

Si se habla de *elementos* del método con referencia a estas reglas se hace más que nada porque hay que tener en cuenta la posterior aplicación del método en cuanto tal, es decir, la parte sintética del mismo que va a establecer las relaciones internas de los diversos principios. Ahora bien, ¿qué son tales principios sino las Formas mismas y qué es la teoría deductiva sino la Dialéctica propiamente tal que, a partir de "República", comienza de modo sistemático a practicar Platón para fundamentar aquellos principios y dotar de una lógica interna al sistema? Si, de nuevo, se vuelve a utilizar la imagen axiomática para la mejor comprensión de este aspecto de de la metodología platónica, se podrá afirmar entonces que, en el "Fedón", se presentan las condiciones operatorias o reglas de la misma Dialéctica, la cual, a su vez, es la teoría deductiva o método constructivo del conocimiento científico de los objetos propios de la ontología de Platón. Tales objetos comienzan a funcionar como principios y sus consecuencias (teoremas) son las estructuras ónticas del mundo visible, de tal modo que sin aquellos, es decir, sin las Formas, no es posible comprender la multiplicidad empírica del mundo sensible.

---

8 Es fácil identificar esta regla con la parte ascendente (συναγωγή) de la Dialéctica. El hecho de que las hipótesis sean renovables indica que las Formas son utilizadas como *puntos de apoyo* (ἐπιβάσεις καὶ ὁρμάς de "Rep." 511b5) provisionales no deducidos racionalmente sino recibidos intuitivamente para ascender a ese principio absoluto.

9 101d5-7: Ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις. Esa marcha escalonada y fundamentada de las 'hipótesis' que funcionan en tanto principio es la que Platón explicita mejor y aplica con mayor precisión en "Rep." 510b ss. donde presenta precisamente la culminación de la regla tercera mediante la elevación del proceso hasta el principio absoluto o anhipotético (axioma clásico o propiamente tal): ἀρχὴ ἀνυπόθετος.

Falta por ver cómo se justifica esta explanación general del principio del método platónico de acuerdo a los textos que hacen referencia a los problemas suscitados por la sofística y resueltos por la teoría de las Formas.

Ironiza Platón al referirse a los disputadores profesionales (ἀντιλογικοί) que complican los temas de discusión matemática con abundancia de divisiones (σχίσεις), adiciones (προσθέσεις) y toda suerte de sutilezas (κομψείαι) y propone que les respondan hombres más sabios que los interlocutores a quienes Sócrates aconseja.[1] Pues si alguien es de verdad filósofo[2] debe aferrarse a la seguridad de las hipótesis de que parte[3] y proceder de acuerdo a los consejos que, a continuación,[4] en la forma original y literaria de las reglas arriba señaladas, imparte Sócrates a sus contertulios. Persigue todo esto una finalidad de justificación del procedimiento de trabajo así sugerido: descubrir algo de lo que verdaderamente es real, de los entes (. . . τι τῶν ὄντων εὑρεῖν).

Como se puede ver, el método esbozado en "Fedón" opera más sobre las Formas (las hipótesis) que sobre los objetos disputados directamente y relacionados con ellas, que son las consecuencias. Alcanza, de esta manera, el método su *locus standi* que son las relaciones entre las Formas mismas, por más que tal no suponga todavía el abandono absoluto de las relaciones Formas-sensible. Un texto como el comentado sirve para medir el esfuerzo que efectuó Platón por resolver el problema del conocimiento científico mediante el establecimiento de un sistema y la formulación de un método propios. Compárese, en efecto, el pasaje citado e interpretado arriba con el esbozo que se da de la Dialéctica en "Gorgias" y se podrá apreciar cuál es el trecho recorrido por el pensamiento platónico. En el diálogo que lleva el nombre del célebre sofista, contrapone Platón *Dialéctica*[5] a *retórica* y para señalar sus diferencias[6] se vale de las que existen entre ciencia (ἐπιστήμη) y creencia (πίστις) que no son otras sino las

1 101c10: Τὰς δὲ σχίσεις ταύτας καὶ προσθέσεις καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας κομψείας ἐῴης ἂν χαίρειν, παρεὶς ἀποκρίνασθαι τοῖς σεαυτοῦ σοφωτέροις.

2 101e6-7: . . . εἴπερ εἶ τῶν φιλοσόφων . . . .

3 101d2: . . . ἐχόμενος ἐκείνου τοῦ ἀσφαλοῦς τῆς ὑποθέσεως . . ., que Jowett tradujo expresivamente por: ". . . cannot afford to give up the sure ground of a principle" (*The dialogues of Plato,* Nueva York, 1937, 1, p. 485).

4 Cf. 101d3-e3.

5 τὸ διαλέγεσθαι, 'el entenderse', 'el explicarse', esto es, el arte de conversar o diálogo. Cf. 448d, 471d.

6 Cf. 454c ss.

siguientes: mientras la creencia puede ser verdadera o falsa, la ciencia es siempre verdadera. La retórica es, por consiguiente, con palabras de Platón, el artesano (δημιουργός) que produce la creencia persuasiva[7] y la Dialéctica proporciona, por su parte, la persuasión científica.[8] De este modo, la retórica utiliza largos discursos por lo que es calificada de disciplina "macrológica", para dejar la virtud de la brevedad en el razonar ("braquilogía") a la Dialéctica.[9] Se caracteriza, además, la Dialéctica por no incurrir en contradicción;[10] sirve, por último, para introducir en el espíritu orden (τάξις) y armonía (κόσμος). La Dialéctica en tanto arte de conversar destinado a lograr conocimientos verdaderos poseía para Platón inicialmente ciertas notas constitutivas y diferenciadoras de tipo cuantitativo y cualitativo. Una de estas últimas, la que organiza el dialogar sobre el procedimiento etiológico (αἰτίας λογισμός) cobra en "Menón" (98a) un relieve especial, pues convierte la técnica de la conversación, de mera persuasión verdadera en ciencia estable por sus resultados. Pero todas esas propiedades de la dialéctica platónica son formales en los primeros diálogos, de tal modo que de haberse limitado Platón a ellas, no hubiera pasado de ser la Dialéctica un ejercicio brillante pero vacío por carente de objeto propio sobre el que versar.[11] Lo que le hace adquirir a la Dialéctica sus verdaderos contornos de método científico es la atribución de un objeto específico de estudio; tal objeto son las Formas en su doble problemática: relaciones con lo sensible y entre sí. Y la atribución de ese objeto arranca en "Fedón"

7 454d10-455a1: Ἡ ῥητορικὴ ἄρα ... πειθοῦς δημιουργὸς ἐστιν πιστευτικῆς.

8 Cf. 454e.

9 Cf. "Gorg.", 449c y "Fedro", 272bc; para el estudio de βραχυλογία-μακρολογία, cf. E. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon,* Bruselas, 1922, pp. 62 ss.

10 Cf. 482bc y el ejemplo de la ἀσυμφωνία de la lira y de Calicles.

11 Se ha discutido a este respecto acerca de si tal enfoque de la Dialéctica corresponde a una fase platónica o caracteriza, por el contrario, al tipo de razonamiento propio de Sócrates. La obra en que se destacan con mayor relieve las dificultades de una técnica vacía del diálogo, o lo que es igual, una 'autodialéctica' en la que ésta es ciencia de sí misma, es "Eutidemo" (Cf. 278e-282e y 288d-292e, que son las dos veces en que Sócrates opone su dialéctica al método de enseñanza de los sofistas, y en particular, 292d3: ... ἐπιστήμην δὲ παραδιδόναι μηδεμίαν ἄλλην ἢ αὐτὴν ἑαυτήν). En base a tal diálogo, Zeller, por ejemplo, (cf. op. cit. II, parte I, p. 260, nota 1 y p. 313, nota 6), trata de achacar a los sofistas (Euclides y Antístenes) la vaciedad y tautología de la dialéctica esbozada allí por Platón. Stefanini, por el contrario (cf. op. cit. 1, p. 193 ss.), opina que es la figura de Sócrates la atacada por Platón en esta obra. Cf. pp. 84 ss. *infra.*

con lo que puede afirmarse que en este diálogo se constituye el método dialéctico en cuanto tal.

Sin embargo, la atribución de las Formas como objeto exclusivo de la Dialéctica no es el resultado de una decisión dogmática dentro del sistema platónico ni la conse encia de dificultades técnicas en la enunciación del sistema. La constitución de la Dialéctica en tanto método científico apto para la investigación de las Formas se fundamenta en el desarrollo de una teoría del conocimiento que parte de problemas teóricos (determinación de los límites de lo cognoscible) y aun de situaciones prácticas (aprehensión de la naturaleza de objetos éticos o matemáticos). En el proceso del logro del conocimiento de tales objetos, así como en la forma que tiene Platón de resolver aquellos problemas epistemológicos, se pasa de una fase práctica inmediata (producción intuitiva de determinados conocimientos) a la racionalización de los procesos intuitivos (organización axiomática de las hipótesis). El último estadio metodológico alcanzado muestra, a su vez, la evolución gnoseológica registrada: formación de una teoría gradativa y jerarquizada del conocimiento, en la cual las opiniones verdaderas (adquiridas intuitivamente) sirven de fundamento a las verdades científicas, que han de ser deducidas lógicamente sobre los modelos ontológicos.

CAPITULO III

LA AUTONOMIA DEL METODO DIALECTICO Y SUS RELACIONES CON OTRAS CIENCIAS ("REPUBLICA")

1

El problema del principio anhipotético

El estudio de la Dialéctica en "República" adquiere especial significación por una característica de este diálogo: la atribución de una Forma superior, lo Bueno o el Bien, que actúa como "el objeto de la ciencia más alta".[1] La introducción y correspondiente valoración en grado sumo de una Forma suprema que, automática e implícitamente, ordena a las otras en diferentes e inferiores niveles ontológicos, constituye la problemática del Bien dentro del sistema platónico. Posee dicha problemática una doble vertiente: la referente a la utilización de la Forma de Bien en la construcción de un conocimiento escalonado, en y desde las Formas y la propia de las relaciones que se establecen entre la Forma de Bien y las demás Formas. Puede, por consiguiente, trazarse una doble limitación: 1) Problemas de orden gnoseológico y 2) Problemas de orden ontológico, derivados de la introducción y valoración de una Forma superior. El primer grupo de problemas es tratado en "República", mientras que el segundo lo trasciende. De hecho, todo lo relativo a la ordenación jerárquica de las Formas es una vía muerta en el sistema platónico, que arranca en "República" y culmina en "Filebo", con la Forma englobante de lo Bueno-Uno;[2] la crisis

1 505a2: ... ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα ...

2 El carácter negativo a que se alude con lo de "vía muerta" procede de la indefinibilidad que estructuralmente posee la Forma de Bien en "Rep.",

del "Parménides", por una parte, y la aplicación, a partir de "Fedro" del método dialéctico en su fase sintética, por otra, redujeron en considerable medida el intento de constitución piramidal de las Formas.[3]

Más adelante[4] se desarrollan los aspectos propios del ámbito ontológico evocado por la problemática del Bien; lo que atrae de inmediato la atención son los problemas de método y de conocimiento que suscita la postulación de la Forma de lo Bueno como μάθημα para el espíritu.

El señalar a la Forma de Bien como *objeto*[5] de la investigación supone postular al Bien como la condición de posibilidad de todo conocimiento a la par que como finalidad suprema de ésta.[6] Nada tiene de extraño que, habiendo partido a la búsqueda de la Justicia y dado el "largo rodeo" de que habla Platón[7] al referirse al desarrollo de "República" a partir del libro I,

---

desde el momento en que se renuncia a su esencia (τί ἐστι) en 506e1 (Cf. nota 9, p. 58 *infra)* y aun se la declara, de acuerdo al famoso pasaje, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (509b9). La superación de tal situación que, por el absoluto trascendentalismo en que se sitúa a la Forma de Bien, determina una irreductible incognoscibilidad de la misma, sólo puede presentarse al desembocar la Forma aislada y terminal, principio teleológico y causa lógica de las otras Formas, en una teoría compleja de lo Bueno-Uno (τὸ ἀγαθόν-ἕν) en tanto principio formal que unifica a todas las Formas. Como afirma Festugière *(Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, 1950², p. 264), "il y a donc un progrès de la République au Philèbe". G. Rodier *(Remarques sur le Philèbe,* 'Revue des Études anciennes', t. II, 1900) llega por su parte, a pensar que, en lo relativo al desarrollo del "Filebo", Platón "a essayé de corriger et de compléter la doctrine exposé dans la République".

3 Los dos textos más significativos a este respecto, aunque quizás por lo mismo, no los más claros y unívocos en su interpretación, son la debatida segunda parte de "Parménides" y el pasaje de los μέγιστα γένη de "Sofista" (254bd). En efecto, todo el "juego laborioso" realizado a propósito de τὸ ἓν αὐτόν ("Parm." 137b a final) puede ser considerado *grosso modo* como la expresión directa de la crisis registrada en la teoría de las Formas con aplicación a la Forma suprema; en cuanto al pasaje de los "géneros supremos", tanto si se adopta la lectura usual de considerar a Ser, Reposo y Movimiento como *los* géneros superiores como si se prefiere la versión crítica de Cornford (op. cit., pp. 273 ss.) que los considera tan sólo *algunos* de entre los superiores (Cf. nota 6, p. 161 *infra),* deja de haber una sola Forma suprema en condición de ordenar jerárquicamente a las restantes.

4 Cf. pp. 75 ss. *infra.*

5 En otro pasaje, como *término:* μαθήματος τέλος, 504d3.

6 Por ser, a la vez, *principio de conocimiento y de cognoscibilidad:* Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, 508e1-3.

7 Cf. 504d1.

y culminado en lo que es "más poderoso, de más importancia que la Justicia y que las otras (virtudes) que hemos expuesto",[8] es decir, en el Bien, quede éste como el agente regulador de todos los conocimientos. Ello explica la sistematización gnoseológica que se opera en VI y VII de "República", por más que la introducción del Bien como tal principio supremo del conocimiento (virtud dianoética) y como organizador de las virtudes éticas no sea exclusiva del diálogo aquí comentado.[9]

2

La sistematización del conocimiento

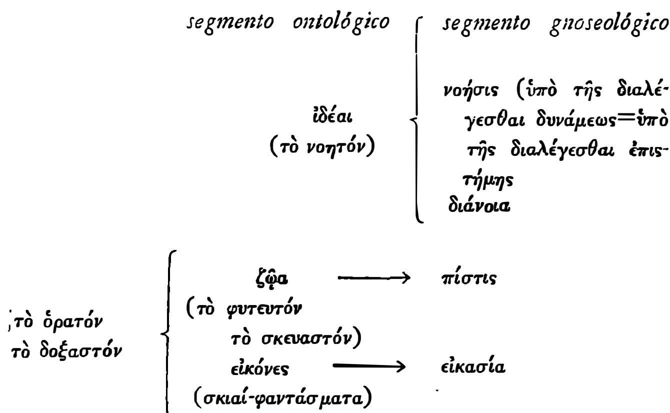
La sistematización del conocimiento se lleva a cabo de acuerdo a una escala de valores cognoscitivos. La alegoría de la línea, junto con su complemento más didáctico-moralizante que gnoseológico, formado por el mito de la caverna, presupone ante todo el convencimiento de que la inter-

---

8 504d4: ... μεῖζον δικαιοσύνης τε καὶ ὧν διήλθομεν·

9 Si bien, como señala A. Diès, en su 'Introduction' al texto de "Rep." de E. Chambry (ed. Budé, París, 1947, p. LXI), "on peut suivre la notion de cet *unum necessarium* à travers les dialogues platoniciens", pudiendo citarse, entre éstos, a "Cármides", 174bd, "Laques", 199de y "Gorg.", 503e, 505b, de hecho, el planteamiento del Bien como virtud dianoética puede remontarse, en forma explícita, a "Eutidemo". Se estableció allí que el Bien no era otra cosa sino una ciencia (Ἀγαθὸν δὲ ... οὐδὲν εἶναι ἄλλο ἢ ἐπιστήμην τινά, 292b1) y se sostuvo que la llamada *arte real* hacía a los hombres buenos y sabios (... ἡ βασιλικὴ (*sc.* τέχνη) σοφοὺς ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἀγαθούς, 292c3), pero se declaraba ignorar la naturaleza de esa ciencia superior capaz de producir la felicidad (... τίς ποτέ ἐστιν ἡ ἐπιστήμη ἐκείνη ἣ ἡμᾶς εὐδαίμονας ποιήσει 292e5). Ello conducía a "gran dificultad" (πολλὴ ἀπορία, 292e7), que no sólo no era resuelta en ese mismo diálogo, sino que, como bien ha advertido V. Goldschmidt (*Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique,* París, 1947, pp. 79 ss.), es la clave para explicar las "aporías" de muchos de los primeros diálogos platónicos (de seis, para Goldschmidt: "Eutifrón", "Hipias Mayor", "Cármides", "Laques", "Lisis" y "Eutidemo"), pues no pueden definirse otras virtudes sino por medio del Bien, que las explica, pero al que no se define a su vez. El nudo que allí y así se constituye y que llega intacto hasta "Rep.", VI, 505b5 y que será reproducido momentáneamente por "Filebo" en su inicio (11b2), entrelaza el problema de cuál sea la naturaleza del Bien en dos tesis (no necesariamente excluyentes entre sí): placer o sabiduría. En "Rep." se prefiere, aun de modo indirecto, la solución dianoética de esta alternativa, pero siempre conservará la obra platónica en estado larvado la forma ética del Bien, que produce placer y utilidad.

acción ontología-gnoseología, está presidida y viene determinada por un *sistema de relaciones biunívocas.* En efecto: en la introducción que hace Platón a la alegoría de la línea, y mientras procede Sócrates a instruir a su interlocutor Glaucón acerca de la educación que es necesario impartir a los gobernantes para descubrir y precisar la Forma del Bien hacia la que ascienden los filósofos, se presenta en más de una ocasión y de modo expreso la relación biunívoca, que une a *ser* con *conocer* y a *verdad* con *realidad.*[1] Esta equivalencia biunívoca no es únicamente 'posicional', queriéndose decir con ello que no está limitada a agrupar una categoría del ser frente a otra del conocer, sino que se hace extensiva al orden cualitativo por cuanto que, al ser el Bien el agente regulador de todas las otras Formas,[2] es el tipo de porción ontológica quien determina la clase de función gnoseológica que le corresponde exclusivamente; se establece, entonces, para expresarlo con terminología de Russell-Whitehead, una "relación transitiva simétrica" entre cada par de términos de ambas series:



La clave para el establecimiento de las relaciones transitivas entre las dos series del cuadro anterior la proporciona Platón en 510a9-11:

La δόξα, es decir, lo opinable es a lo cognoscible como la imagen al modelo:

$$\frac{\text{δόξα}}{\text{γνῶσις}} = \frac{\text{ὁμοίωμα}}{\text{ὁμοιωτικός (ὡμοιώθην)}}$$

1 Cf. 508d4-5; 508e1-3 y 509b6-8.

2 Cf. 509b7-8.

Se infieren de aquí las diversas relaciones que expresan *more arithmetico* la misma correlación de la línea platónica:

$$\frac{\text{νοητά}}{\text{ὁρατά}} = \frac{\text{γνῶσις}}{\text{δόξα}} \qquad \frac{\text{γνῶσις}}{\text{δόξα}} = \frac{\text{ἐπιστήμη}}{\text{πίστις}}$$

Esta sistematización se levanta sobre la imagen utilizada por Platón para describir [3] al Bien: la analogía con el sol (508c) y la consiguiente distinción entre un mundo visible y otro inteligible (509d).

3

La dialéctica integral: matemáticas e intuición eidética

La exposición del método dialéctico en "República" se lleva a cabo en dos principales pasajes: 1) El relativo a la descripción de la "línea

---

3 El Bien no es *definido* por Platón en ningún momento, quizás por lo que tan alusivamente se explica en la "Carta VII", 341c. En "Rep.", a la pregunta de Glaucón (506b3): Ἀλλὰ σὺ δή, ὦ Σώκρατες, πότερον ἐπιστήμην τὸ ἀγαθὸν φῂς εἶναι ἢ ἡδονήν, ἢ ἄλλο τι παρὰ ταῦτα; responde Sócrates más adelante declarando su impotencia (οὐχ οἷός, 506d9) ante la magnitud del punto a investigar: τί ποτ' ἐστί τἀγαθόν (506e1) y proponiendo el aplazamiento *sine die* de su solución, por más que reservándose sibilinamente un cierto parecer de lo que debe ser (πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν, 506e1-2). En otro pasaje (540a) justifica en parte esta renuencia a tratar del Bien en sí (τὸ ἀγαθὸν αὐτόν) por considerarlo asunto de *visión* personal (ἴδον), la cual no se alcanza sino en la plena madurez de los cincuenta años y tras la larga preparación a que deben someterse los ciudadanos del Estado platónico. Aquí, pues, se limita a hablar del "vástago" (ἔκγονος, τόκος) del Bien y de su "semejante máximo" (ὁμοιότατος), que es el Sol, el cual τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον (508c1). (Cf. imposibilidad paralela de conocer la naturaleza de la ciencia dialéctica en 532e ss. y cf. nota 15, p. 66 *infra*). En otros pasajes de la misma obra se alude al Bien en distintas perífrasis que, sin pretender en ningún momento captar su naturaleza, ayudan a ir estructurando esa imagen que, por vía de aproximación, está Platón empeñado en presentar a la contemplación (τὴν θέαν) del alma: τοῦ ὄντος τὸ φανότατον (518c9); τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος (526e5) y τὸ ἄριστον ἐν τοῖς οὖσι (532c6). Tiene, por consiguiente, razón Goldschmidt al sostener que "il ne faut ... pas parler d'un raisonnement définitionnel" (op. cit., p. 294) ya que, como por su parte afirma Cornford, "the apprehension of it (*sc.* del Bien) is rather to be thought of as a revelation ..." (*The Republic of Plato,* Oxford, 1955, p. 208).

de cortes desiguales" (510b-511e) y 2) El concerniente a la explicitación de la alegoría de la caverna (532a-535a).

En ambos pasajes, aunque en diferente forma, hay que enfrentarse al problema de separación que introduce Platón entre los procedimientos operativos de la γεωμετρία y las otras técnicas afines de aquella [1] y el propio de la διαλέγεσθαι ἐπιστήμη; es lo que se ha dado en llamar "distinción metodológica" de las matemáticas y la Dialéctica. ¿Hasta qué punto puede hablarse de métodos distintos [2] y no más bien de un solo gran método general, la *dialéctica integral,* común a ambas disciplinas? En contra de la segunda de estas posibilidades se levanta aparentemente la afirmación platónica de que "el método dialéctico es el único que, suprimiendo las hipótesis, avanza (viaja) [3] hasta el principio ...". [4] No se afirma, cierta-

1 511b1: αἱ ταύτης ἀδέλφαι τέχναι·

2 "The lower section of the intelligible describes the method of the mathematical sciences ... the higher method is called Dialectic ...", Cornford (op. cit., p. 218); "La méthode des disciplines scientifiques en tant qu'elle diffère de celle de la dialectique ascendante ...", Loriaux (*L'être et la forme selon Platon,* Bruselas, 1955, p. 84); "Dans la 'République' la dialectique ascendante est expréssement opposée à la méthode des sciences", Vanhoutte (op. cit., p. 54). Hay más cautela en la calificación de Festugière (op cit., p. 169) al preferir "démarche" a "méthode", pero reduce toda la Dialéctica en tanto método general e integral al estado de ciencia, propio de la dialéctica superior, exclusiva de la división: "la première démarche appartient aux sciences de la géométrie et des calculs ... L'autre démarche, au contraire, appartient à la science de la dialectique". Similar cautela expresiva se encuentra en Praechter: "Die Bewusstseinaktion nennt Platon διάνοια" (op. cit., p. 272).

3 "Viajar guiado, trasportado" (πορεύω) a través de algo es característico de la Dialéctica y lo que la distingue como técnica especial en el uso y combinación de las Formas. Cf. "Rep." 510b6, "Sof." 253b12 y nota 2 p. 69 y nota 15, p. 153 *infra.*

4 533c9-10: ... ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν .... El término ἀναιροῦσα se ha prestado a discusión por el inmediato fuerte sentido que expresa. Ἀναιρέω denota, entre otras cosas, 'hacer desaparecer algo' y por ello algunos editores conjeturaron que, puesto que en realidad las hipótesis no son quitadas ni desaparecen porque la Dialéctica se remonta a un principio superior, tenía que existir algún error de lectura. De ahí que se hayan intentado diversos otros textos para suavizar la expresión anterior (registrada mayoritariamente) o para explicar la sentencia desde otros ángulos. Así, por ejemplo, se ha acudido a un manuscrito de Estobeo para leer ἀνάγουσα, o se ha pensado en una corrupción de copista y se ha propuesto, sucesivamente, ἀναφέρουσα, ἀνιοῦσα, ἀνάπτουσα y ἀνείρουσα. Ahora bien, como sostiene D. Ross, refiriéndose a este problema (op. cit., p. 55), "... it appears

mente, de modo absoluto que sea el único método existente, sino que sólo él cumple cierta exigencia. Este es el terreno en el que pudiera apoyarse la interpretación dual de los métodos preconizados en "República". De acuerdo a esa interpretación, uno es el método de las ciencias matemáticas y otro el de la Dialéctica propiamente dicha.

La dualidad registrada es más nominal que real y se funda en la ambigüedad que la voz 'dialéctica' posee en la terminología platónica de este diálogo. La Dialéctica es tanto la integral, compuesta por los momentos ascen-

---

better to accept ἀναιροῦσα and to try to find a good sense for it".

Platón propone *suprimir* las hipótesis exactamente con el mismo sentido con que Hegel propone, en la explicación del proceso dialéctico, abolir los opuestos: con un sentido de conservación por superación a un estadio, fase o momento superior. La semejanza con Hegel no es tan sólo conceptual (referida al término, desde luego, no a un supuesto proceso dialéctico hegeliano en Platón), sino que asombra el paralelismo entre la voz griega en discusión (ἀναιροῦσα) y la alemana *Aufhebung*. Ἀναιρέω, en efecto, es, como *aufheben*, 'levantar', 'abolir', 'prescribir'. Su sentido particular en este pasaje puede repetir la correspondiente explicación hegeliana para *Aufhebung:* "was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts ... ein Aufgehobenen ... ist ein Vermitteltes; es ist das Nichtseiende, aber als Resultat ... "(*Wissenschaft der logik,* Leipzig, 1948, Ier libro, pp. 93-94). La abolición que Platón pide para las hipótesis es la que proporcionará su fundamentación en un principio del que todas se deduzcan, pero no ya como tales hipótesis (en lo que han sido negadas) sino como conclusiones de aquel principio. Se da, por una parte, la *elevación* (ἀναιρέω-ἀναίρω) y, por otra, la *conservación* (αἰρέω) de las hipótesis que, en tanto tales, son *abolidas, quitadas* (ἀναιροῦσα). No hay, por consiguiente, necesidad de aceptar la interpretación exclusivamente "destruccionista" que dan comentaristas como R. Robinson, quien en *The discourse on method in Republic 511-512* (moción presentada al Congreso Descartes, 1937, V, p. 108) señala: "dialectic is described in 533c as destroying hypothesis"; el mismo autor, en otro lugar, sostiene: "Once the anhypotheton has been attained, one need not hypothesize anything any longer ... Thus Plato is not refering to the destruction of the proposition itself (that may or may not happen), but to the destruction of our procedure" (*Plato's earlier dialectic,* Oxford, 1953², p. 167). Hay una excesiva concentración en el sentido "abolicionista" del término implicado, cuando, de hecho, lo que se dice en la plenitud de acepciones de ἀναιροῦσα, es que las hipótesis se elevan a principio supremo, se conservan en tanto conclusiones que se derivan de aquel y se suprimen *como meras hipótesis* no fundamentadas intrínsecamente. El paralelismo hegeliano denunciado no es simple referencia para esclarecimiento terminológico, sino que se mantiene; ello explica que sea la misma expresión (ἀναιροῦσα) la que posea la doble acción de suprimir y trasmutar a las hipótesis y de elevar, trasladar a la Dialéctica ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν·

dente (*συναγωγή*) y descendente (*διαίρεσις*) cuanto uno de estos momentos (de hecho, el segundo), separado del otro que designa por sinécdoque al todo. La *división* o segundo momento de la Dialéctica se diferencia del primero (o *recolección*) por la pérdida de la intuición como principio cognoscitivo y la exaltación, en su lugar, de la deducción racional; tal diferencia interna será la que permitirá, al tomar el término la acepción global del método que lo ha formado, establecer una distinción tajante con las matemáticas. Demostrarlo obliga a un rodeo en el análisis del texto señalado en "República".

Sucede, en efecto, que las matemáticas y la dialéctica integral poseen el mismo objeto: el ser eterno no sometido a los vaivenes del cambio o devenir;[5] la primera es, además, preparación o peldaño de ascenso a la segunda,[6] y por último, tanto una como otra utilizan la intuición sensible y la intelectual.[7] Resulta obligado, por consiguiente, matizar tal diferenciación y considerar que, en primer lugar, no es ésta de orden sustantivo [8]

---

5 527b5-7:'Ως *τοῦ ἀεὶ ὄντος γνώσεως, ἀλλ' οὐ τοῦ ποτέ τι γιγνομένου καὶ ἀπολλυμένου ... τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν*.

6 El pasaje (531d8) en que Platón hace de las ciencias matemáticas (geometría, aritmética, astronomía, estereometría, etc.). El "preludio" (*προοιμίον*) de la Dialéctica no es el más concluyente para establecer el carácter protréptico de algunas de ellas. Este se establece así: ante la posibilidad de que existan ciencias que "conduzcan naturalmente" (*ἄγοντες φύσει*) a la inteligencia pura (*νοήσις*) tal y como se pregunta en 522e10-523a1 (*Κινδυνεύει τῶν πρὸς τὴν νόησιν ἀγόντων φύσει εἶναι ὧν ζητοῦμεν...*), se concluye que el *cálculo* (*λογιστική*: en acepción moderna, 'aritmética'), y la *aritmética* (*ἀριθμητική*: 'teoría de los números') "conducen evidentemente a la verdad" (535b1: ... *φαίνεται ἀγωγά πρὸς ἀλήθειαν*).

7 La *sensible*, puesto que, como sostiene Rodier (*Les mathématiques et la dialectique,* ed. cit., p. 39), "la connaissance des concepts mathématiques a la même origine en nous que celle des Idées"; tal origen no es, en efecto, otro sino la reminiscencia (Cf. "Men." 82b ss. y "Fedón" 73a) y el mecanismo que pone a ésta en marcha es la intuición de lo sensible (Cf. pp. 30 ss. *supra)*. Ross (op. cit., pp. 48 ss.) sostiene el carácter de ambas intuiciones en el ejemplo platónico, al señalar que "... he (*sc.* the geometer) would not be able to deduce the properties of the genuine square if he did not see the way in which the elements of a seen or imagined square fit together. He needs the intuition of spatial figures as well as his axioms, definitions and postulates".

La *intelectual,* pues su pertenencia común a ambas secciones del conocimiento superior queda expuesta en 525a1 (... *οὕτω τῶν ἀγωγῶν ἂν εἴη καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν ἡ περὶ τὸ ἓν μάθησις*) y en 525c2 (... *τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκωνται τῇ νοήσει αὐτῇ* ...).

8 "... il ne résulte ... entre les objets du raisonnement dialectique et ceux

puesto que, cuando más, afecta a la dialéctica descendente y, por otra parte, se establece dentro del tipo de conocimiento que ambas secciones arrojan y no del método que emplean.

La matemática produce un conocimiento discursivo o razonado (διάνοια) y la dialéctica integral (esto es, en tanto método general que culmina en la ciencia específica de las Formas), produce, en su fase ascendente, un conocimiento intuitivo directo (νοήσις) de acuerdo a la conocida división de funciones cognoscentes correspondientes a los objetos lineales que se establecen en 510a ss. Hay, por lo tanto, una diferencia de conocimiento dentro del desarrollo de un gran método común (διαλεκτική). La νοήσις funciona como ciencia de las Formas en sí mismas, esto es, destinada a captarlas en su unidad esencial, mientras que la διάνοια busca y localiza esas mismas Formas desde el mundo visible, a partir de las imágenes y utilizando para su ascensión hipótesis en tanto tales o en tanto principios. Como se ve, lo que se da es una diferencia entre ambas funciones cognoscentes pero ésta no afecta al resultado común del conocimiento buscado y, por otra parte, se formula cuantitativamente como cuestión de grado entre ambas funciones. De esta manera, el objeto logrado por la νοήσις es "más claro" (σαφέστερον, 511c4) que el obtenido por la διάνοια.[9] La delimitación producida por este resultado es consecuencia de

du raisonnement mathématique qu'une différence de modalité, et nullement d'essence", J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien,* París, 1932, p. 349.

9 Por eso mismo habla Platón del estado hipnótico propio de los que "parecen soñar el ser" (ὡς ὀνειρώττουσι περὶ τὸ ὄν, 533c1). Tal referencia al sueño (ὕπνος) o conocimiento brumoso y aun fantasmagorial del ser (de las Formas) se había presentado en 476c4 ss., donde se le atribuía a quienes no admitían la Forma en sí de lo Bello y se había explicado, además, qué se entendía por ese sueño: Τὸ ὀνειρώττειν ἆρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορὼς τὸ ὅμοιν τῳ μὴ ὅμοιον, ἀλλ' αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ᾧ ἔοικεν. Similar comparación se hace en "Político", 277d2-4 (Κινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἷον ὄναρ εἰδὼς ἅπαντα πάντ' αὖ πάλιν ὥσπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν) y ello le ha servido a Rodier (op. cit., p. 55, nota 2) para considerarlo como "recours à la réminiscence", lo cual es negado por Festugière (op. cit., p. 190 y nota 2, p. 189) quien piensa que "le morceau n'a nullement ce sens: l'opposition ὄναρ-ὕπαρ 'songe durant le sommeil-vision en état de veille', d'où 'rêve-réalité', est un thème proverbial ..." y por Vanhoutte (op. cit., p. 101, nota 3) quien considera que "le texte relève plutôt de la série suivante: *Lys.* 218c, *Théet.* 208b, *Phéd.* 89bc, *Phil.* 16b, *Lois,* 654e". La imagen utilizada por Platón no se queda sólo en lo alegórico sino que posee semánticamente la fuerza del contraste entre 'ver en sueños' (ὀνειρώσσω) y 'ver en vigilia' (ὕπαρ ἰδεῖν) que es, de

una diferenciación cuantitativa y por ello no hay dificultad en integrar ambos campos en el concepto genérico de "ciencias eidéticas".[10]

La consecuencia general es que *a* las Formas se llega desde los objetos sensibles por la intuición directa complementada con la razón discursiva [11] y *en* las Formas se fundamenta una ciencia propia de ellas en cuanto

---

hecho, y por extensión, ver en realidad, de realidad y la realidad, la cual por lo mismo, es algo máximamente visible o visualizable (εἶδος, ἰδέα). Platón, por cierto, queda preso de la fuerza de su propia imagen, pues aunque el objeto de ambos estados sea el mismo (Formas) tiene que evitar el término εἶδος para no incurrir en el contrasentido de "lo visible" no visto, sino entrevisto, y por eso afirma que lo que se entrevé, se sueña o ensueña es el ser, pero no las Formas, pues éstas por su propia condición de visualidad no serían "soñables".

10 Se mantiene de esta manera el criterio introducido en las pp. 59-60 *supra* relativo a la biunivocidad de la correspondencia de las zonas señaladas por la línea. Lo que pasa es que la zona de las Formas recibe un doble tratamiento en la sección cognoscible: por νόησις y por διάνοια registrándose así la posición de cada una y su propia distinción interna: a) la νόησις: *τὸ δ᾽ αὖ ἕτερον, τὸ ἐπ᾽ ἀρχὴν ἀνυπόθετον, ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ ὧνπερ ἐκεῖνο* (*sc.* el caso de la διάνοια) *εἰκόνων, αὐτοῖς εἴδεσι δι᾽ αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη* (510b6-9). *Τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου* (Esta posición final o término de la investigación, lo absoluto e incondicional que se basta a sí mismo —τὸ ἀνυπόθετον— es el equivalente, en este diálogo, de lo que en "Fedón" (101e1) se denomina, con expresión más jurídica, τι ἱκανόν. Cf. Ross, op. cit., p. 58) *ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ᾽ εἴδεσιν αὐτοῖς δι᾽ αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη* (511bc); b) la διάνοια: *τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ᾽ ἀρχὴν πορευομένη, ἀλλ᾽ ἐπὶ τελευτήν.* (510b4-6). Cf. 511a2-7; c) la diferencia entre ambas: *μέντοι βούλει διορίζειν σαφέστερον εἶναι τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος ... καὶ νοητοῦ θεωρούμενον ἢ τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν καλουμένων, αἷς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί.* (511c3-7).

11 Diès, en su introducción a la ed. Budé de "Rep." propone la forzada traducción de "pensée moyenne" para διάνοια ('pensée médiatrice', 'pensée médiatisante' sugiere, por su parte, L. Robin al comentar esta traducción: *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon,* París, 1957, p. 17) y rechaza la consagrada de "connaissance discursive" por considerar que "ce dernier terme est trompeur, la dialectique n'étant encore pleinement intuitive qu'à son terme: progressant, si l'on veut, d'intuitions partielles en intuitions plus larges, elle est encore, en cette mesure, discursive" (loc.

tales, y apta para un conocimiento decididamente intuitivo: inteligencia pura. El método general que conviene a ambas ciencias es la dialéctica en tanto procedimiento operatorio (διαλεκτικὴ τέχνη, τὸ διαλέγεσθαι)[12] mientras que la ciencia que se instaura sobre el conocimiento directo de las Formas es ἡ τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμη.[13]

La dificultad interpretativa acerca de la distinción entre método científico y método dialéctico[14] ha de ser referida a la ambigüedad que introduce Platón en "República" en el término mismo de dialéctica, como se ha pretendido mostrar.[15] Tal ambigüedad responde, a su vez, a la valoración parcial de uno de los dos momentos constitutivos de la dialéctica integral, el atinente a la διαίρεσις que, a partir del señalamiento de límites cognoscitivos y de los objetos sobre los que esos versan, se revelará como la parte de la Dialéctica apta para el conocimiento interno y específico de las Formas. De ahí, su constitución en ciencia[16] y su ulterior auge como procedimiento autónomo (en "Sofista") que permite la deducción de los máximos ob-

cit., p. LXVI). De aceptar la distinción entre *dialéctica integral* (que comprende a διάνοια) y *ciencia dialéctica* o Dialéctica *stricto sensu* se mantendría la nota de 'discursiva' para διάνοια y se evitarían diferenciaciones tan sutilmente contradictorias como la citada.

12 La dialéctica integral como arte de conversar (en su forma verbal propia: διαλέγεσθαι) puede ser una simple 'ocupación' (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία), "Teet." 161e6, que Diès traduce por "entretien dialectique", Jowett por "art of dialectic" y Cornford por "business of philosophic conversation".

13 511c3.

14 "Ontológico" según la expresión de Vanhoutte (op. cit., título).

15 Ambigüedad de la que, por otra parte, no se halla exenta la obra platónica en términos tan capitales como el aquí analizado. En "Carta VII", 342a7-d2, habla Platón de los grados de conocimiento (cinco, en conjunto) que es necesario recorrer para alcanzar la ciencia (ἐπιστήμη); ahora bien, la ciencia misma es, *a la vez*, uno de esos grados o modos (el cuarto, entre la imagen —εἴδωλον— y el objeto mismo —τὸ αὐτό—) y la culminación o perfección (τελέως) de todos, como se desprende del texto citado, sobre todo, 342e1-3, 343e1-3.

16 Es explícito el interés de Platón por reservar el nombre de 'ciencia' (ἐπιστήμη) a la parte superior o estricta de la Dialéctica como se infiere del pasaje, no totalmente desarrollado en sus consecuencias, que se registra en 533d4: "a lo que no lo es plenamente se le ha dado el nombre de ciencia muchas veces por seguir la costumbre, cuando por su condición de intermediario debería tener otro nombre, más claro que el de δόξα, pero más oscuro que el de ἐπιστήμη" (ἃς ἐπιστήμας μέν πολλάκις προσείπομεν διὰ τὸ ἔθος, δέονται δὲ ὀνόματος ἄλλου, ἐναργεστέρου μὲν ἢ δόξης, ἀμυδροτέρου δὲ ἢ ἐπιστήμης).

jetos de investigación filosófica. Como subraya Rodier,[17] "la division apparait ici (se refiere al pasaje cit., 511b, J. N.) comme le Plus important des deux moments de la dialectique et le seul qui soit vraiment rationnel". Pretender enfrentar, en tanto métodos absolutamente distintos, a la Dialéctica con las ciencias matemáticas es ignorar todo el complejo aspecto de la diferenciación interna de la Dialéctica y sólo puede hacerse dando de lado la concepción integral de aquella, que Platón ha desarrollado desde "Menón" y que queda incontrovertiblemente sancionada en el pasaje definitivo con que se cierra la conversación relativa al Bien, a las distinciones zonales onto-gnoseológicas y a la escala pedagógica de las ciencias. Expresa allí [18] Platón la relación en que quedan finalmente la Dialéctica y las ciencias señaladas, afirmando que la primera es como el "remate" o "montera" (θριγκός) que se le pone a las segundas. Ahora bien, lo que remata y culmina una pared, la albardilla, friso o cornisa (θριγκός) en que ésta termina no sólo es parte integrante del conjunto formado por la pared o muro, sino que conviene, en tanto parte superior de la obra, a toda ella. Por eso es su término (τέλος). No hay duda alguna de que Platón se refiere con esto a la dialéctica integral, en conjunto.[19] Adquiere plena importancia ese texto en la interpretación del punto tratado al recordar que, por otra parte, Platón evita realizar en "República" la compleja tarea de establecer la naturaleza o función (τρόπος) de la potencia dialéctica, sus divisiones y procedimientos en tanto ciencia autónoma.[20] Confirmación de lo antes expresado, ya que sólo de lo que es disciplina independiente pueden formularse métodos (ὁδοί, cf. 532e1) pues ante la petición que contiene tales aspectos a dilucidar, declara Platón la imposibilidad de que el interlocutor del momento le acompañe.[21] Imposibilidad fundada, a su vez, sobre la ya denunciada en 506e acerca de la naturaleza del Bien,[22] es decir, que si se pudiera captar la función específica y las propiedades constitutivas y métodos propios de la ciencia dialéctica, se poseería de una vez la visión

17 Op. cit., p. 45.

18 534e2: Ἆρ᾽ οὖν δοκεῖ σοι ... ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, καὶ οὐκέτ᾽ ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ᾽ ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων;

19 Emplea el término sustantivado διαλεκτική y no el verbal que aplica propiamente (Cf. 511a y nota 12, p. 66 *supra)* a la διαίρεσις, parte de la Dialéctica.

20 532d10-e2: Λέγε οὖν τίς ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως καὶ κατὰ ποῖα δὴ εἴδη διέστηκεν, καὶ τίνες αὖ ὁδοί·

21 532e5-533a1: Οὐκετι ... οἷός τ᾽ ἔσει ἀκολουθεῖν·

22 Cf. nota 3, p. 60 *supra.*

directa y real del principio superior y no sólo su imagen como, por ahora, limitadamente se pretende.[23] Ello "remata", a su vez, el problema de las relaciones entre matemáticas y Dialéctica.

4

La doble proyección de la Dialéctica: recolección y análisis

Si la Dialéctica, en tanto conjunto o método general de conocimiento aplicable a los objetos superiores, engloba propedéuticamente a las ciencias matemáticas, mientras que la Dialéctica, en tanto división racional de los objetos superiores, una vez conocidos éstos, es ciencia excluyente de aquellas, puede entonces sostenerse la distinción capital, diversas veces apuntada, entre carácter intuitivo de la dialéctica ascendente y deductivo de la descendente.[1] Es más: podrá afirmarse que la fundamentación de tal separación de funciones cognoscitivas, que versan, sin embargo, sobre el mismo objeto, es causa de la especialización que afectará a la *división,* hasta el punto de convertirla en método *par excellence* de las Formas y provocar así, en cierto modo y por sinécdoque, la confusión con la dialéctica integral, pues la parcial (διαίρεσις), una vez destacada, queda como la Dialéctica por antonomasia.

Será necesario, por consiguiente, prestar suficiente atención en los dos pasajes ya referidos de "República" a las características diferenciales de ambos momentos dialécticos (συναγωγή - διαίρεσις), pues de ellas surge la preferencia de uno sobre otro con respecto al estudio de las Formas.

El proceso de ascenso que efectúa el alma hacia las entidades superiores viene registrado por la doble operación correspondiente a la sección inteligible (νοητὴ τομή) que expone Platón en 510b luego de mostrar la disposición de la sección visible. De acuerdo a tal proceso es necesario, en

23 Cf. 533a3.

1 "La pensée dialectique transcende bien ce champ étroit (entre los primeros principios y las consecuencias, J. N.) par la limite supérieure, elle ne le fait cependant pas d'emblée, mais elle évolue, elle se meut, elle aussi, de degré en degré jusqu'à arriver enfin dans l'inconditionné ... Arrivée là, elle est intuition pure, mais en s'acheminant vers cette fin lointaine, elle emprunte son mode de fonctionnement à la pensée discursive", Ch. Mugler, *Platon et la récherche mathématique de son époque* (Estrasburgo-Zurich, 1948, pp. 291-292).

primer término, tratar de buscar, desde hipótesis (ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων), el llegar a una conclusión (πορευομένη ... ἐπὶ τελευτήν).[2] Sucede que, además, con el mismo punto de partida (ἐξ ὑποθέσεως) se llega al principio anhipotético (τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον) que sanciona por jerarquía superior el orden de los objetos inteligibles. La primera de estas operaciones de la Dialéctica se corresponde con las dos primeras reglas registradas en "Fedón" 101d y la segunda, con la tercera de aquellas reglas.[3]

Trabajar con hipótesis no fundamentadas, esto es, tomándolas como principios, requiere el apoyo intuitivo externo que le proporcionan los objetos reales;[4] objetos que, a su vez, en la otra sección (ὁρατὴ τομή) fueron imitados,[5] es decir, eran originales, y producían, por su parte,

---

2 Lo de llegar 'a través de un viaje', 'ser trasportado' (πορεύω) será imagen favorita de Platón con referencia a la Dialéctica, la cual se mantiene en este mismo diálogo (cf. 533c9) y se prolonga hasta "Sof.", 253b12. Cf. nota 3, p. 61 *supra* y nota 15 p. 153 *infra*.

3 Cf. pp. 51-52 *supra*.

4 De acuerdo a la interpretación de Ross (op. cit., p. 49), Platón habría expresado así lo que las dos teorías modernas de la matemática (intuicionismo-formalismo) se disputan en la explicación genética de esta ciencia: "Thus Plato opposes in advance two theories which have found favour in modern times —the empirical theory represented by Mill, which holds that geometry is an inductive science reasoning from observation of sensible figures and reaching approximately true generalizations about them, and the rationalistic or logistic theory which regards geometry as proceeding by pure reasoning alone from axioms, definitions, and postulates relating to perfect geometrical figures, without any need for spatial intuition".

5 510b4: τοῖς τότε μιμηθεῖσιν. La lectura μιμηθεῖσιν que da únicamente el manuscrito *Parisinus* 1807 A frente a τιμηθεῖσιν (*Vindobonensis* 55F) y a τμηθεῖσιν (*Par.* 1810W) es la preferida por la mayoría de los editores críticos contemporáneos, desde Cobet y Hermann (ed. teubneriana) hasta Campbell, Adam, Chambry y Cornford. Aparte del valor general reconocido del manuscrito A (Cf. E. Chambry, *Établissement du texte, Platon: Oeuvres complètes,* t. VI, Budé, París, 1947, pp. CXXXVIII ss.; P. M. Schuhl, *Transmission de textes philosophiques,* París, 1960, pp. 52-63, y en general, H. Alline, *Histoire du texte de Platon,* París, 1915), puede ser apoyada tal preferencia por el hecho de que un comentarista de la talla de Proclo lo haya registrado y debe razonarse, además, como lo ha hecho Robin, observando que "avec le texte traditionnel (τοῖς τότε τμηθεῖσιν), l'âme se servirait des divisions, qui ont été alors opérées, comme d'images. Mais quel intéret y aurait-il à noter que la pensée mathématique recourt comme à des images à une classe de réalités déjà caractérisées comme imaginaires?" (op. cit. pp. 13-14).

imágenes. Líneas adelante (510c) describe Platón a tales objetos, que son los matemáticos (par, impar, figuras, triángulos, etc.), los cuales se caracterizan por ser "Formas visibles" (ὁρωμένα εἴδη, 510d4). Sobre estas Formas, *obtenidas por intuición*,[6] se procede de acuerdo a razón (τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦσα, 510d5) para poder formular verdades de tipo científico, esto es, conclusiones acerca de los objetos visibles. El paso dado desde "Menón", en forma de ascenso hacia realidades supe-

6 El intuicionismo propio del momento ascendente queda registrado en numerosos pasajes de "Rep.", de los cuales los más significativos son: 1) El alma *clava los ojos*, se detiene (ἀπερείσηται) en las cosas *iluminadas* (καταλάμπει) por la verdad y por el ser (508d4-5); 2) El prisionero liberado de la caverna tiene que habituarse a la luz (φῶς) para ver (ὁρᾶν) los objetos verdaderos, esto es, para ver (ὄψεσθαι) el mundo superior. Lo hará mirando (καθορῷ) primero las sombras, después las imágenes de los hombres y de otros objetos y luego éstos; contemplando (θεάσαιτο) luego el cielo y mirando de frente (προσβλέπων) la luz de los astros y la luna, llegará a mirar desde arriba (κατιδεῖν) y a contemplar (θεάσασθαι) al mismo Sol (515e8-516b6); 3) El prisionero sube al mundo superior a contemplar (θέαν) lo que contiene (517b4-5); 4) La Forma de Bien, apenas visible (μόγις ὁρᾶσθαι), una vez vista (ὀφθεῖσα) se presenta como la causa de todo lo recto y lo bello; 5) El instrumento (ὄργανον) que posee el alma para ejercitar la facultad de conocer, similar a un ojo (οἷον ὄμμα), debe apartarse de lo pasajero hasta que (518c9-10) sea capaz de soportar la visión del ser y de lo más brillante del ser (ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη. Este es el pasaje del que Heidegger en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1947, traduce la expresión τοῦ ὄντος τὸ φανότατον por "das Erscheinendste (Scheinsamste) des Seienden", *ad loc.* p. 38); 6) Para ver fácilmente (κατιδεῖν ῥᾷον) la Forma de Bien, el alma debe dirigirse hacia el lugar en donde está el más dichoso de los entes, al que debe contemplar, mirar (ἰδεῖν) por todos los medios (526e2-6); 7) El estudio de las ciencias eleva lo mejor del alma a la contemplación (θέαν) de lo más excelente en los entes (532c5-6); 8) Por último, al dejar en la sombra, la naturaleza, división y métodos de la Dialéctica propiamente tal (523d-e), advierte Sócrates a Glaucón que, si tal se supiera, no sólo captaría la imagen del Bien, sino que vería (ἴδοις) al Bien de verdad (533a3). Por otra parte, si se atiende a la nota de captación íntima e inmediata de su objeto, la intuición registrada por la Dialéctica. no puede ser más expresiva, pues: a) El dialéctico trata de captar la esencia de cada cosa (αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, 532a7), de aprehender por la inteligencia la esencia del Bien (αὐτὸ ὅ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ. 532b1) y b) Quien posee el verdadero amor a la ciencia (ὅ γε ὄντως φιλομαθής) debe tratar de asir, ponerle la mano encima (ἅψασθαι) a la naturaleza de cada cosa; debe acercarse tanto al ser verdadero (πλησιάσας τῷ ὄντι ὄντως) que cohabitará con él (μιγείς) para engendrar la inteligencia y la verdad. (490a9-b5).

riores guiados por un método que parte de un procedimiento (por hipótesis) e indica un término (conclusiones), consiste en el proceso de un nivel de conocimientos abstractos que permite operar la reducción de lo particular sensible a la unidad formal del objeto. Por eso se agrega que los matemáticos, que emplean un método como el descrito, no tratan directamente con los objetos materiales que las figuras visibles representan sino con aquellos otros a los que éstas se asemejan.[7] Es decir, razonan acerca del cuadrado en sí (τὸ τετραγώνον αὐτόν), de la diagonal en sí, etc., y no, como sucedía en "Menón", sobre el particular caso de un cuadrado acerca del cual se plantea un problema. Los objetos propios de esta primera fase de la dialéctica ascendente son vistos (ἰδεῖν) con visión intelectual (τῇ διανοίᾳ) que, por su mismo carácter de *intermediaria,*[8] señalado por el prefijo διά, asegura una intuición indirecta.[9]

La reducción de las hipótesis a principios obliga a la fundamentación extrínseca en las formas visibles o en sus imágenes;[10] queda, entonces,

---

7 510d5-6: οὐ περὶ τούτων (*sc.* τὰ ὁρωμένα εἴδη) διανοούμενοι, αλλ' ἐκείνων πέρι οἷος ταῦτα ἔοικε·

8 511d4: μεταξύ τι·

9 510e2: ... τούτοις μέν ὡς εἰκόσιν αὖ χρώμενοι, ζητοῦντές τε αὐτὰ ἐκεῖνα (*sc.* εἴδη) ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ·

10 Reducir hipótesis a principios o, como dice Platón, la obligación que tiene el espíritu en su investigación de utilizar hipótesis sin ir al principio (ὑποθέσεσι δ' ἀναγκαζομένην ψυχὴν χρῆσθαι περὶ τὴν ζήτησιν αὐτοῦ, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰοῦσαν, 511a3-5), es una manera de expresar que se admite como dato la existencia de ciertos objetos o de ciertas propiedades. Que existan triángulos, números pares e impares, diagonales, etc. y que no se cuestione por la existencia misma de tales entidades, significa que se está tomando una hipótesis (la de la existencia de tales objetos) por principio (su existencia misma). ¿Cuál es, en tal caso, el fundamento o apoyo de tal hipótesis? Obviamente, la comprobación en el mundo sensorial (o en la capacidad representativa que de aquel tenga el espíritu) de la existencia de los objetos sobre los que se levantan las hipótesis de sus respectivas existencias; trátase, pues, de una fundamentación extrínseca no sólo por proyectarse en el nivel objetivo con respecto al formal, sino por evitar la consideración de las hipótesis en tanto hipótesis y tomarlas como principios, verdades *evidentes,* que se aceptan en forma de dato. Por el contrario, al descansar tan sólo en las hipótesis en tanto tales, hay que encontrar una fundamentación intrínseca de las mismas que las sustente y mantenga como tales hipótesis; esto es, habrá que afianzar el dato de existencia, que las hipótesis suponen, en otra existencia tan real que, a su vez, no precise de fundamentación y que, al mismo tiempo, contenga la de las hipótesis que en ella se apoyan ontológicamente. Ross (op. cit., pp. 50 ss.) ha señalado el carácter 'existen-

reducido el método a lo ya postulado en "Fedón",[11] esto es, al establecimiento de una consistencia interna entre las hipótesis empleadas y las conclusiones obtenidas en base a aquellas. Posee tal procedimiento, por una parte, el inconveniente de fundamentar sus postulados en la visibilidad de los objetos sobre los que trabaja, y adolece, por otra, de la inestabilidad de un sistema sin fundamentación lógica intrínseca. O dicho con términos platónicos: "examinar sin remontarse a un principio".[12] Para que la razón misma (αὐτὸς ὁ λόγος), a través de la potencia dialéctica (τῇ διαλέγεσθαι δυνάμει), llegue a alcanzar, a tocar, a poner la mano encima, a aprehender (ἅπτομαι - ἅπτω) los objetos de la segunda operación sobre la que se desarrolla el trabajo del alma en la sección inteligible, es preciso que se prescinda de la limitada fundamentación extrínseca (que toma a las hipótesis por principios y lo apoya todo en la intuición de las Formas) y que se busque ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς ese principio superior y no postulado, tan íntimamente relacionado con los objetos de la investigación que, a su vez, es uno de ellos en tanto Forma de Bien, y que asegurará el descenso u obtención de las Formas por deducción interna de éstas. Culminará tal descenso también en una conclusión (ἐπὶ τελευτήν) la cual, por su parte, será consecuencia final de un principio superior lógicamente encadenado. La formulación teórica del método en su parte descendente es tan rigurosa en "República" que llega a establecer todas las condiciones de aplicación ideal de la Dialéctica sin alcanzar la aplicación misma; señala el programa de acción del método y lo hace de acuerdo a un esquema lógico de precisión exagerada,[13] dentro del cual la primera de las normas que se señalan es la relativa a la absoluta eliminación de todo dato o recurso sensible du-

cial' de las hipótesis platónicas: "It is natural to suppose that the assumptions (*sc.* the hypothesis) are assumptions of the existence of these things, not assumptions of their definitions; and this view derives some confirmation from the fact that Aristotle, who was probaby following the Platonic tradition, uses the word ὑποθέσεις expressely (in *An. Post.* 72a18-24) to mean the assumptions of existence which are basic to the sciences, as distinguished from the ὁρισμοί or definitions which are equally basic".

11 Cf. pp. 51-52 *supra.*

12 511d1: τὸ μὴ ἐπ' ἀρχὴν ἀνελθόντες σκοπεῖν·

13 Hasta el punto de que, en el momento en que a partir de "Fedro" comience a producirse la aplicación del esquema al cuerpo vivo de las Formas, o se tropezará con dificultades o se violará una de las normas lógicas aquí introducidas, pues la condición esencial de las Formas (unicidad, inmovilidad, incomunicabilidad, etc.) impedirá por definición la intercomunicación operativa del descenso y obligará a intentar una deducción exterior de las mismas. Cf. pp. 85 ss. *infra.*

rante el proceso deductivo formal: *αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχώμενος*.[14] ¿Cuál es el resultado de tal planteamiento teórico? El logro de una ciencia (propiamente, la *filosofía;* nominalmente, la *Dialéctica)* de precisa y limitada dedicación a las Formas, es decir, a su objeto constituyente: "... a fin de que ... alcanzado (*sc.* tocado) éste (*sc.* el principio) descienda (*sc.* el razonamiento) inversamente, llevando consigo (*sc.* siguiendo, considerando) las (*sc.* Formas) que se deducen (*sc.* siguen) de aquel, hasta un fin, sin acudir en absoluto a nada sensible, sino a las Formas mismas, pasando de unas a otras y terminando en Formas".[15]

5

La ordenación eidética, fundamento del análisis dialéctico

El pleno desarrollo del mecanismo deductivo así delineado teóricamente no pertenece al tema de investigación que lleva a cabo el programa particular de "República". En principio, la intención pedagógica del diálogo se satisface con la descripción, ubicación y valoración de las ciencias que han de utilizarse en la educación de los filósofos-gobernantes; con ello se deja el terreno de las caracterizaciones internas y completas de dichas ciencias y se trabaja en la zona eminentemente teórica de la exposición de disciplinas y método. En "República" se presentan, pues, tan sólo los

---

14 Cf. 511b10.

15 511b6-c2: *Ἵνα ... ἁψάμενος αὐτῆς* (*sc. τῆς ἀρχῆς*), *πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης* (*sc. εἰδῶν*) *ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν* (*sc. ὁ λόγος*) *καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη*. En el descenso que efectúa el ex-prisionero de la caverna (Cf. 516e, 517d, 518a, 520c), llega aún más lejos de lo aquí programado, pues reconocerá hasta las mismas imágenes (*τὰ εἴδωλα*) en lo que son, en su realidad (*ἅττα ἐστί*). Es decir, el descenso trasciende allí las Formas y llega al mundo sensible. Plantea esto de raíz el problema del paralelismo entre la imagen de la línea y la alegoría de la caverna. Hay indicios para suponer que tal paralelismo ha sido un tanto forzado; en efecto, la relación más íntima entre ambos es la que parece desprenderse de la expresión: *Ταύτην τοίνυν ... τὴν εἰκόνα ... προσαπτέον ἅπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις* (517a9-b1) y ésta ha sido precisamente la más controvertida, pues cuando más, se establece la analogía entre caverna e imagen de Bien, reforzada con elementos descriptivos de la línea (Cf. Robinson, op. cit., pp. 151-213; D. Ross, op. cit., pp. 70 ss.; H. W. B. Joseph, *Knowledge and the Good in Plato's Republic;* P. M. Schuhl, *La fabulation platonicienne,* París, 1947).

rasgos generales no aplicados de la Dialéctica aún no constituida en ciencia específica [1] de las entidades formales superiores. La disciplina suprema aspirará a captar metódicamente la esencia (οὐσία, τί ἐστι) de cada cosa: Τόδε γοῦ . . . οὐδεὶς ἡμῖν ἀμφισβητήσει λέγουσιν ὡς αὐτοῦ γε ἑκάστου περὶ ὅ ἔστιν ἕκαστον οὐκ ἄλλη τις ἐπιχειρεῖ μέθοδος ὁδῷ περὶ παντὸς λαμβάνειν.[2] No hay, pues, cambio temático alguno con respecto al desarrollo general que del método dialéctico viene registrándose desde "Fedón", pues tanto como método integral cuanto como ciencia autónoma, su objetivo es la captación de las Formas, expresadas en lo abstracto que a todas conviene por los términos ἐστίν [3] y οὐσία.[4] Se mantiene, en el orden teórico, la postulación de un ámbito real, no empírico y trascendente sobre el que versan las técnicas de investigación, hacia el que tienden las ciencias superiores y con el que se resuelven los problemas de conocimiento y se ordenan los distintos rasgos que éste permite trazar al socaire de la solución de esos problemas.

La importancia del establecimiento de una disciplina dirigida primordialmente al logro de la deducción correcta [5] radica en los problemas que, tanto las relaciones del principio anhipotético con las Formas como éstas entre sí, van a engendrar.

Se ha pretendido ver en la formulación de un principio superior el

---

1 Es lo que Vanhoutte denomina 'método sintético' en conjunto que, para seguir con su terminología, se descompone, a su vez, en 'dialéctica menor' (aplicada, sobre todo, en "Fedro") y 'dialéctica mayor' (utilizada a partir de "Parménides"). Para el autor citado es todo esto consecuencia del abandono de la dialéctica ascendente ('método intuitivo') y, a partir de tal tesis, se pretende "montrer que Platon y (*sc.* entre "Fedro" y "Parménides") ramène toute la dialectique des Idées à ce qu'elle est réellement: une méthode de définition au moyen de concepts abstraits. Ainsi se constitue une dialectique mineure" (op. cit., p. 91). No es de considerar ahora el aspecto "logicista" que preside este razonamiento y que constituye, de hecho, el nervio de la tesis de Vanhoutte; se trata sólo de reforzar el carácter de ciencia autónoma que recibe la dialéctica descendente a partir de este momento: "il apparait suffisamment ... que la méthode scientifique tends vers une complète autonomie. Ce que reviendrait à dire que, délaissant l'intuition des Idées et ... l'experience sensible ... elle remplit cet entre-deux qu'est l'abstrait" (*ad loc.* p. 98).

2 Cf. 533b1-2.

3 Cf. 532a-b, 533b y "Fedro" 265d.

4 Cf. 534a-b-c.

5 Cf. "Fedro" 266b3-c1, 265d3-e3 y pp. 93 ss. *infra*, donde puede comprobarse que lo esencial de la deducción no es la obtención por proceso reduplicativo de las mismas Formas que se reunieron en el ascenso hacia el principio su-

retorno metodológico a la vieja línea fisiologista del *ἀρχή* cosmológico[6] en contra de la posición indeterminista del eleatismo.[7] Aunque en apoyo de tal interpretación está el hecho innegable de que Platón presenta a la Forma de Bien no sólo como fundamento gnoseológico de las otras Formas (*ratio cognoscendi)* sino, ante todo, como principio ontológico determinante (*ratio essendi*) de las mismas,[8] en realidad, cualquier atribución del papel que desempeña la Forma de Bien en la filosofía platónica ha de contar con las dificultades que surgen en la misma "República" a consecuencia de las contradicciones en que, por la ubicación de dicha Forma, se incurre. La exposición de tales contradicciones no es nueva,[9] pero conviene destacar que van a producir en buena medida los cambios que, a partir de "Parménides", registra la temática platónica.

Sitúa Platón a la Forma de Bien en "República" tan por encima[10] de las otras Formas que aquella no lo es propiamente, pues carece de la *esencialidad* que necesariamente exige la definición de Forma y la caracteriza.[11]

Tal distancia ontológica fundamental va a marcar una oposición muy acusada entre el bloque de Formas, de una parte, y el Bien de otra; esta diferencia radical ha sido impuesta en el universo de las Formas platónicas a consecuencia de tener que fundamentar las hipótesis de la dialéctica ascendente en algún principio, que por definición, sea anhipotético. Lo que es igual: la fundamentación de la Dialéctica y su constitución parcial en ciencia autónoma producen la separación ontológica radical entre Formas y Bien.

---

perior, sino que se haga tal deducción de acuerdo a géneros, por articulaciones naturales.

6 Cf. Loriaux, op. cit., pp. 101-103.

7 Representada por el método cíclico que abiertamente postula Parménides en frag. 5 del *Poema:* *Ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν, ὁππόθεν ἄρξομαι κ. τ. λ.*

8 Cf. 509b6-10.

9 Cf. Vanhoutte, op. cit., p. 63.

10 Pues aunque el ser (*οὐσία*) y hasta la existencia (*εἶναι*) les sean "añadidos" o "pegados" (*προσεῖναι*, cf. el verso atribuido a Critias: *Μηδὲν ἄγαν καιρῷ πάντα πρόσεστι καλά*) por la Forma de Bien a los "objetos cognoscibles" (*οἱ γιγνωσκομένοι*), se apresura Platón a *desunir, despegar* ontológicamente la relación entre ambos órdenes, agregando que el Bien *está más allá* (*ἐπέκεινα*) del ser y de la existencia en *dignidad* (de la que dan los años: *πρεσβεία*) y *poder* (*δύναμις*).

11 507b5-8: *Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες, ὃ ἔστιν ἕκαστον προσαγορεύομεν.*

En este momento, la ontología platónica se encuentra en la encrucijada de optar: a) Por un universo nivelado de Formas de igual valor o rango, creadas por un principio supremo irracional, o b) Por un sistema jerarquizado de Formas de valor desigual, ordenadas en base a una de ellas, superior a las otras en valor, pero no distinta a ellas en ser, de la que todas las demás se deducen. Por razones metafísicas, inherentes a las condiciones mismas en que se plantea la primera de las posibilidades apuntadas, su desarrollo hubiera sido más difícil y aun extraño al cientifismo básico platónico. De cualquier manera, es un hecho que Platón no tomó por ese camino, pese a haber andado los primeros pasos por él mediante el señalamiento de la radical diferencia que introduce originalmente el Bien-Sol con respecto a las restantes entidades. Y no es menos incontrovertible que tal diferencia viene contradicha por la concepción que del Bien realiza a continuación Platón en libro VII de la misma obra; allí, en contra de lo antes establecido, se afirma que *el Bien es una Forma como las otras puesto que posee esencia* (ὅ ἐστιν) y es captada por la inteligencia (νοήσει).[12] La pretensión desmedida de hacer del Bien un principio tan alejado de las Formas que no sea él mismo, a su vez, entidad esencial, es abandonada de inmediato para ser reemplazada por la constitución de una jerarquía de Formas ordenadas en torno al ápice que, por ahora, sigue representando el Bien. De esta manera, la *visión arqueológica* del Bien como absoluto principio de derivación del universo platónico, queda reducida, cuando más, a una *interpretación lógica* de la producción de los elementos de ese universo. El Bien es, en efecto, la Forma superior que funciona como principio de fundamentación metódica de la deducción de todas las Formas, entendiendo por deducción, para no mutilar la Dialéctica, tan sólo la ordenación y comprobación de las Formas registradas en el ascenso y la formulación, en consecuencia, de las relaciones que se registran entre aquellas.

12 532a7-b1: ἐπ' αὐτὸ ὅ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ.

CAPITULO IV

LA FORMULACION GENERAL DEL METODO:

ΣΥΝΑΓΩΓΗ Y ΔΙΑΙΡΕΣΙΣ ("FEDRO").

Retórica filosófica y retórica sofística

1

Uno de los primeros intentos de formulación abierta y aplicación del método dialéctico en cuanto tal es el registrado en "Fedro",[1] aunque no

1 La posterioridad de "Fedro" con respecto a "República" tiene a su favor el apoyo de la mayoría de los recopiladores críticos modernos, entre los cuales, W. Lutoslawski *(The origin and growth of Plato's Logic,* Londres, 1905); W. von Wilamowitz-Moellendorf (*Platon,* Berlín, 1959[5]); P. Friedlaender *(Platon,* Berlín, 1928-30); J. Geffken, (*Antiplatonika,* Heidelberg, 1931); K. Hildebrandt, *(Platon,* Berlín, 1933); K. Praechter *(Die Philosophie des Altertums,* en el 'Ueberweg', Basilea, 1953[13]); A. Rivaud (*Histoire de la Philosophie,* París, 1948) y L. Stefanini (op. cit.). No merece la pena, a no ser por simple curiosidad histórica, detallar las divergencias clasificatorias de la cronología propias de los editores del siglo pasado, anteriores a la aplicación técnica de la estilometría y otros métodos 'objetivos'. Para el caso que aquí interesa, el ejemplo más notorio es el de Schleiermacher, que consideró a "Fedro" como obra de juventud contentiva del programa general de la filosofía platónica, por aplicación de un criterio tan sicologizante como el del supuesto 'orden pedagógico' de los diálogos. De entre los contemporáneos discrepantes, J. Zuercher (*Das Corpus Academicum,* Padernborn, 1954) sitúa, por su parte, a "República" en época muy posterior a la redacción de "Fedro", pero el criterio sistemático-lingüístico empleado por este autor está dominado por la originalísima tesis de considerar a toda la obra platónica como producto tardío de Polemón, tercer sucesor de Platón en la Aca-

puede afirmarse que la aplicación se efectúa allí directamente ni con seguridad. La complejidad temática y aun literaria del diálogo contribuyen sin duda al encubrimiento del método y a su inestable utilización. El "Fedro" es un diálogo difícil y aunque los inconvenientes de su interpretación [2] no afectan demasiado al punto que interesa señalar (desarrollo de un método universal de conocimiento y manejo de las Formas), llegan no obstante a impedir que se destaque con nitidez sobre el conjunto abigarrado de temas y discursos. Lo cierto es que en este diálogo se entremezclan cuatro temas distintos aunque relacionados: amor-belleza y retórica-Dialéctica. Es precisamente el segundo par de temas el que motiva la aludida formulación del método que queda, no obstante, subordinada ante el interés inmediato de la obra.

Se trabaja sobre la diferencia entre retórica y Dialéctica o, mejor dicho, entre la retórica corriente de la época platónica y una "nueva retórica" o "retórica filosófica" que, a base de la Dialéctica, propone Platón. Conviene, por lo mismo, poner en claro las relaciones entre ambos géneros retóricos para poder así captar mejor la formulación de la Dialéctica que se desprende, por su aplicación, del confrontamiento de aquellos.

En un primer intento de caracterización es evidente que la exalta-

---

demia, en disputa con estoicos y epicúreos. La edición Budé clasifica a "Fedro" en volumen anterior a "República" (t. IV para "Fedro" y VI para "Rep." con cuatro diálogos entre ambos: t. V), pero con posterioridad a "Banq.". Tal criterio editorial, sin embargo, no es compartido por el traductor y editor particular del diálogo, L. Robin, quien se cura en salud en la 'Notice' introductoria: "... la chronologie sur laquelle se fonde ce plan (*sc.* de edición general) est conjecturale ... l'antériorité du Phèdre par raport à la République n'est nullement hors de question. Mon sentiment personnel est qu'au contraire il lui est postérieur ... (ed. cit., París, 1947, p. IV) y se funda para emitir tal juicio en pasajes como el del carruaje alado que no es posible admitir sin la previa división tripartita del alma operada en libro IV de "Rep." o el del lugar supraceleste que es trasposición mítica del mundo inteligible propio también de "Rep.", IV.

2 Reales, por más que diversamente considerados. Así, mientras para algunos es ejemplo de decadencia (Cf. Raeder, *Platos philosophische Entwicklung*, Leipzig, 1920², pp. 267 ss.) para otros es señal de riqueza literaria y filosófica ("Feliz día de verano", lo denomina von Wilamowitz mediante el título del cap. de op. cit., pp. 354 ss.) y polemizan de esta suerte acerca de la necesidad y cohesión del diálogo (Cf. E. Bourguet, *Sur la composition du Phèdre*, en 'Rev. de Mét. et de Mor.', 1919, pp. 335-351; A. Diès, *Autour de Platon*, París, 1927, pp. 250 ss.; Z. Diesendruck, *Struktur u. Charakter des platon. Phaidros*, Viena, 1927 y L. Robin, *La structure du dialogue et son unité*, cap. 3 de la 'Notice' a la ed. Budé cit. *supra*).

ción de la Dialéctica, como método científico que anima a la verdadera retórica, no se produce en "Fedro" de modo directo, es decir, mediante la exposición de las virtudes del método, sino de manera oblicua, al incidir el diálogo sobre la diferencia entre una y otra retórica. De esta manera, se recrea Platón en presentar aquello *que no debe ser* un auténtico modo de conocimiento y toma como víctima demostrativa de su procedimiento a la retórica oficial,[3] de la cual se dan buenos ejemplos en el diálogo mismo a través de discursos recordados y rebatidos cuya crítica parcial y total[4] efectúa. Mediante tal recurso o procedimiento *via remotionis* señala Platón que la retórica corriente no posee método propiamente científico, desde el momento en que no se propone conocer la realidad de las cosas sobre las que versa.[5] Logra con esto, ante todo, condenar las aspiraciones metodológicas de la retórica corriente a ser disciplina autónoma. Pero no se limita a mostrar tal deficiencia externa de tipo estructural, sino que destaca otras, no menos graves, de orden constitutivo. La retórica que enseñan los grandes y consagrados maestros adolece para Platón del defecto de ser un arte material y no formal, es decir, una "experiencia rutinaria",[6] pero no una teoría. Esos maestros dicen y enseñan las frases (ῥήματα) que otros tienen que decir, pero no la "manera" de decir o escribir[7] cualesquiera frases en cualquier ocasión, que es lo que Sócrates reclama. Se critica, por

3 Este procedimiento que, de hecho, fundamenta la retórica dialéctica, produce una cierta confusión interpretativa si no se cuenta con la diferencia necesaria que introduce el concepto intermedio (tan característico de Platón) representado por la 'retórica filosófica'. En caso contrario, puede suceder que se tenga a la segunda parte de "Fedro" como el intento limitado de definir a la retórica oficial, o lo que es aún más grave, al personaje que la utiliza profesionalmente, el *retórico:* "... Platon aurait pu faire de la seconde moitié du *Phèdre* un dialogue intitulé: le Rhéteur" (Vanhoutte, op. cit., p. 99). Una interpretación semejante sólo puede apoyarse en la interpelación de Fedro a Sócrates (266c) acerca de lo que se consigue y lo que se pierde en la búsqueda efectuada: Ἀλλὰ τοῦτο μὲν τὸ εἶδος ὀρθῶς ἔμοιγε δοκεῖς καλεῖν, διαλεκτικόν καλῶν· τὸ δὲ ῥητορικὸν δοκεῖ μοι διαφεύγειν ἔθ' ἡμᾶς. (266c8-10). Como bien ha entendido Robin, lo que sucede es que, dentro de la arquitectura del diálogo, "Phèdre n'a pas compris ce que dès ces premiers mots ... Socrate avait insinué, ce qu'il dira explicitement (269b) que la dialectique, art de penser, fonde la rhétorique, art de parler. Celle-ci est vaine, on va le voir, si elle n'est pas philosophique (269d)" (ed. cit., pp. 73-74, n. 3).

4 Cf. 268a-269d.

5 Cf. 260a1.

6 270b4: τριβὴ καὶ ἐμπειρία·

7 271c6: ὡς δὲ δεῖ γράφειν εἰ μέλλει ...

consiguiente, la carencia de un método universal para el hablar o el escribir (y, por supuesto, para el pensar); por ello es menester (χρή) "revolver de arriba abajo todos los discursos y raciocinios y examinar si de modo fácil se muestra un camino más corto para llegar a eso (*sc.* a la retórica filosófica) ...".[8] Sócrates anda en busca de una teoría que no posea las limitaciones propias de un conocimiento empírico formulado en frases rutinarias y adaptadas a situaciones concretas y particulares.

Por esta vía indirecta llega Platón a la presentación de una disciplina, la "retórica filosófica" (ἀληθὴ ῥητορική) que es la expresión general e inmediata del método dialéctico, hasta tal punto que, a la larga, se va a fundir en él.[9] Esta disciplina, que provisionalmente se enfrenta a la retórica ordinaria, puede ser caracterizada mediante el triple esquema[10] de sus *condiciones, método y objeto.*

Las *condiciones* a que debe ajustarse una "retórica verdadera", esto es, una retórica interesada en la realidad (τῷ ὄντι), son las de ser, al mismo tiempo, un saber científico (ἐπιστήμη) y un cuidado práctico (μελέτη).[11] La exigencia de tales condiciones se basa en la propiedad misma de toda retórica, pues si aspira a ser una verdadera "sicagogía" ha de conocer y

---

8 272b-c: ... πάντας τοὺς λόγους ἄνω καὶ κάτω μεταστρέφοντα, ἐπισκοπεῖν εἴ τίς πῃ ῥᾴων καὶ βραχυτέρα φαίνεται ἐπ' αὐτὴν ὁδός ... Cf. "Gorg." 454 ss. y pp. 53-54 *supra* para diferencias entre disciplinas *cortas* y *largas.*

9 "La retórica auténtica ... es el primer escalón de la dialéctica, necesario, entre otros motivos, porque no toda el alma se halla en el mismo estado ...", J. D. García Bacca, 'Introducción filosófica' a su trad. del "Fedro", México, 1945, p. CXXXIII.

10 De acuerdo a la ordenación de texto de Robin, op. cit., p. XLVI.

11 Es de presumir que si Platón emplea μελέτη y no πραγματεία, δρᾶσις o incluso ποίησις, lo hace premeditadamente para evitar el conceder papel preponderante en la acción retórica al agente de la misma (como sucedería con un obrar que fuera πράττειν), al movimiento de la acción (δρᾶν) o a su resultado (ποιεῖν), pues ha criticado tanto lo subjetivo como desordenado y particular de la retórica corriente. Μελέτη, por el contrario, posee la nota reflexiva que le da su sentido de 'meditatio'; sentido que se pone de manifiesto en "Polít." 286ab: ... δεῖ μελετᾶν λόγον ἑκάστου δυνατὸν εἶναι δοῦναι καὶ δέξασθαι ... Ῥᾴων δ' ἐν τοῖς ἐλάττοσιν ἡ μελέτη παντὸς πέρι μᾶλλον ἢ περὶ τὰ μείζω. Ya en "Banq." 208a, Platón había destacado la interna conexión existente entre la ciencia y el "estudiar práctico" (μελετάω), hasta el punto de que el ejercicio o práctica del conocimiento "salva" (σῴζει) a la ciencia; y todo ello en relación, precisamente, con la inmortalidad del alma. Cf. también "Teet."; 53b; "Ley." 804c y "Rep." 407b para el paralelismo μάθησις - μελέτη.

trabajar la naturaleza del alma y obrar de acuerdo con tal conocimiento para no caer en la rutina (τριβή) y en el empirismo (ἐμπειρία).

El *método* de la verdadera retórica (οὗτος τρόπος, 271c) viene, a su vez, determinado por aquellas condiciones y procede a instruir acerca de las situaciones generales en que el orador puede encontrarse, así como la manera de mejor relacionarlas.[12] Como resulta obvio que la base teórica de este método la proporciona la misma Dialéctica,[13] o método por excelencia del conocimiento en general, es fácil percatarse de que ésta sirve para diferenciar a la falsa retórica de la correcta o filosófica, pues el objeto de la primera es la verosimilitud mientras que el de la última resulta ser la verdad o realidad misma. En el sistema platónico ya formado, no es esto novedad alguna, al menos en lo que atañe a la distinción entre ambos órdenes o valores de conocimiento. Lo que sí resulta de suma importancia es la consecuencia inevitable que tiene que extraer Platón de su dedicación a la verdad: la retórica ha dejado de ser lo que primordialmente era, un arte social, es decir, el medio por el cual el pensamiento de un hombre influye en el de otros,[14] con lo que queda en tanto tal arte relegada al proceso de captación ordenada de las Formas y a su contemplación en una sola unidad entitativa (ἰδέα).[15] Pero, al introducir Platón una distinción tal entre la retórica corriente o retórica de hecho y la filosófica o de derecho, privándola de su finalidad social original y confinándola a un *objetivo* exclusivamente teorético (el penoso esfuerzo hacia la verdad), la está despojando de su atributo fundamental, la *persuasión*, que sólo se puede ejercer colectiva y socialmente, y la reduce a teoría general del conocimiento científico, esto es, y como ya se anunció antes, al propio método que trata de poner en práctica: la Dialéctica.

La exaltación de la Dialéctica que, a través de la retórica, efectúa Platón se complementa con el comentario final de acuerdo al cual los discursos escritos de los retóricos son "diversiones" o "juegos infantiles" (παιδιάι).[16] Esta calificación se hace extensiva al contexto mismo de la

12 Cf. 268b, 270b.

13 Los que no saben Dialéctica no pueden llegar a definir qué es la retórica: τινες μὴ ἐπιστάμενοι ... ῥητορική, 269b7 ss. Cf. 266b y 273d-e.

14 273e5: ... οὐχ ἕνεκα τοῦ λέγειν καὶ πράττειν πρὸς ἀνθρώπους δεῖ διαπονεῖσθαι τὸν σώφρονα ...

15 273e1: ... κατ᾽ εἴδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μιᾷ ἰδέᾳ δυνατός ᾖ καθ᾽ ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν ...

16 Emplea Platón en varios lugares la imagen del juego, pasatiempo o diversión para calificar determinados razonamientos o discursos y, aun en un pasaje ("Rep." 539b2 ss.), de modo indirecto, la propia Dialéctica que, en

obra, pues en 278b exclama Sócrates: οὐκοῦν ἤδη πεπαίσθω μετρίως ἡμῖν τὰ περὶ λόγων para cerrar el diálogo, por más que ya se venía anunciando tan

poder de los adolescentes y por abuso, degeneraría en παιδιά: ... οἱ μειρακίσκοι, ὅταν τὸ πρῶτον λόγων γεύωνται, ὡς παιδιᾷ αὐτοῖς καταχρῶνται ... Acerca de las estrechas relaciones de valor pedagógico entre παιδεία y παιδιά cf. R. G. Bury, *Theory of Education in Plato's Laws*, 'Revue des Études grecques', I, 1937, pp. 304-320). La comprensión del término no se presta a confusión valorativa: juego infantil es, por una parte (sentido externo), una 'charlatanería huera' (φλυαρία, 'flujo de palabras', sinónimo de φλεδών y del ático φγήναφος, 'parloteo insulso', 'hinchazón de palabras'; raíz *fl-*, cf. lat. *flō-*, *flāre*) como lo acredita la sinonimia registrada en "Critón" 46d: ἦν (*sc.* ὁ λόγος) δὲ παιδιὰ καὶ φλυαρία κ. τ. λ. Por otro lado (sentido interno), παιδιά se opone, como 'broma' o 'chanza', a σπουδή, la 'dedicación concentrada y seria' (Cf. lat. *studeo*) de quien es diligente y, por ello, está siempre 'apresurado'. Esta antítesis es muy frecuente en Platón y precisamente aplicada al razonar; Sócrates dice en "Fil." 30e8: "sucede que alguna vez el juego sirve para reposar de la conversación seria y reflexiva" (Ἀνάπαυλα ... τῆς σπουδῆς γίγνεται ἐνίοτε ἡ παιδιά. Cf. con igual valor, "Eutid." 278b; "Polít." 288c y "Ley." 647d, 667e y sobre todo, 644d7-645d1 y 803c4, donde se introduce, en relación con el juego, la imagen del hombre, "marioneta divina", θαῦμα θεῖον). La fuerza de tal antítesis resalta plenamente en la descripción platónica del carácter de Sócrates. Ya en "Gorg.", Calicles y Querefón emplazan a Sócrates para que se defina como serio o bromista (σπουδάζει ταῦτα Σωκράτης ἢ παίζει; 481b 10; cf. 481c2). Pero es en "Banq." donde Alcibíades, en su amoroso y exaltado elogio de Sócrates, lo presenta como un viejo sileno, "jovialmente serio", σπουδάσαντος παίζω (216e ss.). Lamartine, en su falsa e idealizada "Mort de Socrate", destaca este rasgo: "et parlait en jouant comme un vieillard divin/qui mêle la sagesse aux coupes d'un festin"... La oposición 'broma-serio' 'juego-estudio', está presente asimismo en "Fedr." 276b2 (πότερα σπουδῇ ἂν ... y 276d, pero en cualquier caso, hay más vigor sintético que antitético afán en la relación de ambos términos. Es de suponer que la paradójica fusión de las dos contrapuestas cualidades, no se limita a la caracterización personal de Sócrates, sino que representa el esfuerzo platónico por conciliar una vez más, aun en el interior del lenguaje vulgar, la distendida oposición de dos órdenes onto-gnoseológicos, demasiado separados, desde el eleatismo: apariencia-realidad, opinión-ciencia. Si a lo real y verdadero le corresponde el estudio esforzado de la festinada σπουδή, a lo apariencial y verosímil le corresponderá ser juego o pasatiempo. Lo propone así claramente Platón en "Tim." 59d1, donde habla de "juego moderado y razonable" (μέτριος παιδιὰ καὶ φρόνιμος ...); puede recurrirse a tal pasatiempo (complemento del ἀμεταμέλητον ἡδονή. Cf. nota 8, p. 22 *supra*) cuando se abandonan los razonamientos sobre los seres eternos y se consideran las opiniones verosímiles sobre el devenir: ἣν ὅταν τις ἀναπαύσεως ἕνεκα τοὺς περὶ τῶν ὄντων ἀεὶ καταθέμενος λόγους, τοὺς γενέσεως περὶ διαθεώμενος εἰκότας ἀμεταμέλητον ἡδονὴν κτᾶται, μέτριον ἂν ἐν τῷ βίῳ παιδιὰν

irónico, y hasta cierto punto desconsolador colofón, en anteriores pasajes.[17]

2

La συναγωγή y el método socrático

La formulación teórica que alcanza en "Fedro" la Dialéctica se logra mediante la descripción de las dos fases[1] operatorias que la componen: συναγωγή y διαίρεσις.[2]

Tal poder de representación sintética denota la gran familiaridad teórica que muestra Platón en el manejo del método, desde su explicitación en "República". Desde el punto de vista práctico hay que recordar, sin embargo, que, con anterioridad a "República", como ya ha sido señalado,[3]

καὶ φρόνιμον ποιοῖτο· (*ad loc.*). Es decir, que el juego poco serio puede tornarse prudente y mesurado y, con ello, alcanzar *status* intermedio entre la pura chanza y el arduo estudio.

Los "juegos serios", por consiguiente, son el recurso platónico para examinar verosimilitudes propias de conocimientos aproximados, sin que esto excluya la existencia, desdeñosamente reconocida por Platón, de auténticos juegos gárrulos, incapaces de arrojar algún conocimiento. En el caso particular del "Fedro" no es difícil ver que la oposición sintética 'serio-ligero' opera también, aunque sea para destacar un extremo de la misma. En efecto: Sócrates llega a la conclusión de que sus discursos componen una "especie de himno mitológico" (μυθικός τις ὕμνος, 265c1). Ahora bien, un mito no es la verdad sino la apariencia de verdad y, por tanto, se expresa *jugando*, esto es, por verosimilitudes, de acuerdo a la costumbre platónica arriba esbozada. Al abandonar el terreno del mito se deja el juego para entrar en un terreno serio, el de la Dialéctica. Para el tema del juego en Platón, cf. G. J. de Vriez, *Spel bij Plato*, Amsterdam, 1949 y V. Arangio Ruiz, *Gioco e Serietà in Platone* ('Nuova Antologia', Florencia, 1949, nos. 1786-1787).

17 Cf. 265c, donde con motivo de presentar el método dialéctico propiamente tal, dice Platón que "todo lo demás es realmente jugar un juego" (τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι ... Cf. 276b2, 276d1, 277e4, donde la referencia al juego se hace por contraposición a σπουδή, ya explicada en nota 16, p. 62 *supra*.

1 "Especies", "modos": εἴδη; 265c10.

2 Nombradas así por Platón en el resumen de la presentación del método, 266b3: Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής ... τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, κ. τ. λ. El plural se explica por el carácter de procedimiento a repetir dentro de un método; esto es, *el* método es el conjunto de *reuniones* y *divisiones* que se practican.

3 Cf. J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der plat. Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Leipzig, 1931², pp. 57 ss. y G. Rodier, *Sur l'evolution de la dialectique de Platon* ('L'année philosophique', 1905, París, pp. 49-73).

Platón ha presentado y manejado una de las dos vertientes del método aquí enunciado, la συναγωγή, correspondiente en cierto modo al procedimiento atribuido al Sócrates histórico, que se basaba en razonamientos inductivos (ἐπακτικοὶ λόγοι) y definición de lo universal (τό ὁρίζεσθαι καθόλου).[4] Se dice 'en cierto modo', porque según todas las apariencias, el procedimiento original y propiamente socrático,[5] trabajaba más bien con la extensión de los conceptos relacionados que con su comprensión.[6] Quiere ello decir que el supuesto socrático era de orden lógico (conceptual) mientras que el de Platón, con respecto a la misma técnica, es ya ontológico (formal). Tal distinción de procedimientos no tiene tan sólo una importancia de diferenciación histórica, sino que sirve sobre todo para comprender el sentido específico de uno de los puntos más oscuros y debatidos [7] del diálogo: aquel en que se examinan las relaciones de retórica y Dialéctica. Se trata del pasaje de los dos discursos de Sócrates. ¿Por qué compone el Sócrates platónico dos discursos sobre el mismo tema, el amor, y dos discursos contrarios, al estilo de los "antilógicos" (sofistas) que buscan deliberadamente la contradicción retórica? La respuesta interpretativa más aceptable es la que ha proporcionado Stefanini: "Dissipare questo sospetto (*sc.* el que Sócrates se haya degradado al nivel de los sofistas) significa cogliere la parte più viva del presente dibattito, rivolto, più che contro i procedimenti formali dei retori, contro l'errore radicale della loro tecnica. Alla *contradizione voluta* per straziare la verità e far trionfare l'arbitrio, alla *contradizione ignorata nell'equivoco* discorso lisiaco, Platone oppone la *contradizione superata* in un concetto tanto comprensivo da dar ragione di ogni aspetto, diverso e perfino contrario, del reale".[8] Hay que agregar que también entra la original y limitada técnica socrática en esa superación que marca la fuerza de la dialéctica ascendente platónica, pues si bien no puede reprochársele a Sócrates la contradicción consciente ni la ignorada, sí puede caracterizarse su error metodológico como ignorancia cons-

---

4 Según el testimonio de Jenofonte, *Memor.*, IV, 2, 13 y de Aristóteles, *Met.* 1078b27-29. Cf. O. Navarre, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, París, 1900, pp. 179-180.

5 El empleado, por ejemplo, en "Laq.", 191e ss., en "Lisis", 207d ss. o en "Memor.", III, 9, 10 ss.

6 Cf. "Memor.", IV, 2, 14 ss. cuando Sócrates trata de definir la injusticia, o "Eutif.", 12d ss. acerca de εὐσέβεια.

7 Cf. ed. Thompson, *The Phaedrus*, Londres, 1868 y von Wilamowitz-Moellendorf, op. cit. así como Diès, *Autour de Platon* (ed. cit.) y Robin, 'Notice' de la ed. Budé.

8 Op. cit. II, pp. 63-64.

ciente de las contradicciones. O dicho de distinta manera: por evitar el Sócrates histórico el juego perverso de la retórica sofística, elude el aspecto dinámico de los conceptos, representado en las contradicciones internas. Esto es, precisamente, lo que introduce Platón, evitando a su vez, la fijación de tal contradicción en su aspecto negativo, meramente externo, y señalando, en cambio, hacia la interrelación dinámica de las entidades que originan la reunión de los conceptos. La συναγωγή es, por lo tanto, procedimiento plenamente platónico en sus alcances, aunque probablemente socrático en sus orígenes.

3

Interrelaciones lógico-ontológicas

El proceso de generalización que distingue a la συναγωγή tiende a la reunificación de lo múltiple disperso (τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, 265d3), tomando como límite del proceso la unidad de la Forma.[1] Ahora bien, el criterio que regula el establecimiento de tales límites en su aplicación inmediata, esto es, el señalamiento de las unidades formales, no puede ser intrínseco con respecto a las Formas mismas, es decir, de orden ontológico, sin correr el riesgo de destruirlas por atentar contra sus propiedades esenciales de autonomía e inmutabilidad.[2] Pero tener que utilizar, por consiguiente, un criterio de orden externo o lógico [3] tiene, a su vez, el inconveniente de correr el riesgo de una generalización demasiado imprecisa y, para decirlo con términos platónicos, sin límites "naturales",[4] lo cual conduciría a una ver-

1 Emplea Platón μία ἰδέα, 265d; ἕν τι κοινῇ εἶδος, 265e4; ἕν ... πεφυκὸς εἶδος, 266a3; y ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκός, 266b5 como fórmulas para describir la unificación o término del proceso de reunión.

2 "Il processo dialettico della divisione, prescritto nel 'Fedro' per seguire le alterità del reale, si arrestava dinanzi all' ἄτμητον εἶδος, e rispettava così il carattere precipuo delle essenze; ma minacciava per un altro verso di violare tale carattere, in quanto la divisione, pur arrestandosi a un indivisibile, operava essa stessa su un 'indivisibile, cioè su quell' idea che era il risultato della precedente operazione sintetica", Stefanini, op. cit. II, p. 183.

3 Lo que García Bacca denomina "carácter *simbólico-trascendente* del procedimiento dialéctico" (loc. cit.).

4 Cf. última fórmula registrada en nota 1, *supra,* donde se introduce la distinción de *unidad natural,* muy debatida, por otra parte, a consecuencia de diferencias de lección entre algunos manuscritos, según informa Robin en nota 1, p. CLIV de ed. Budé cit.

dadera vacuidad abstracta: las Formas se convertirían en conceptos y éstos serían manejados con la máxima convencionalidad, característica de todo idealismo. El problema metodológico de Platón se sitúa, entonces, entre el Scila y Caribdis de los planos ontológico y lógico: si se considera únicamente a las Formas en su propiedad esencial de unidades, inimitables, propias e incomunicables (auténticas mónadas leibnitzianas), se excluye la posibilidad de establecer cualquier tipo de relación esencial entre ellas y se cierra, por lo tanto, el camino a un proceso dialéctico de síntesis o reunión de características comunes que proporcione un conocimiento organizado y superior del universo de objetos eidéticos. Pero, por el contrario, si se introducen relaciones generales y abstractas que formen una trama externa a las Formas, se corre el peligro de perder la vía de relación propia y directa a éstas y operar así sobre un complejo artificial o red arbitraria de relaciones que deje escapar las auténticas realidades. El concepto de relaciones "naturales" entre las Formas [5] es, pues, vital para el método dialéctico y, aunque sirve para la puesta en marcha de esta primera fase del método o *recolección sintética ascendente y unificante*, tiene aún más valor en la segunda parte, analítica o de división, como lo prueba de inmediato la conocida imagen del carnicero que propone Platón a todo el que se atreva a practicar los difíciles cortes que exige saber dar el arte del dialéctico.

Se ha puesto de manifiesto que en el desarrollo del método dialéctico subyace un serio problema ontológico: la relación que el método descubra en las Formas y aun les imponga no debe romper las condiciones intrínsecas de éstas en tanto tales, ser en sí y por sí, unitarias, inmóviles y subsistentes.[6] El procedimiento técnico, es decir, metodológico, que ha de respetar el supuesto ontológico fundamental, consistirá en el establecimiento

5 Para cuya comprensión, aun siendo como es un concepto impreciso en toda la obra platónica, puede servir de mucho un texto del "Filebo" en el que se dice que el conjunto de "hombres doctos" (*ἄνθρωποι σοφοί*) forma *unidad* "del modo como se encuentran" (*ὅπως ἂν τύχωσι*). Cf. loc. cit., 16e 10-17a1.

6 El movimiento (*κίνησις*), la fuerza (*δύναμις*) agregados a las Formas las corromperían en tanto realidades estables. Cf. "Rep.": *δυνάμεως δ' εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω, ἐφ ᾧ τέ ἐστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται* ..., 477cd. De atenerse a dicho texto no habría ningún inconveniente interpretativo del ser platónico en este aspecto. Ahora bien, reducir la comprensión de dichas relaciones al mencionado pasaje sería ignorar deliberadamente el desarrollo del sistema. Pues existen "Sofista" y "Timeo" donde en sendos pasajes (249a y 31b, respectivamente) se atacan el problema de las muy estrechas relaciones entre el movimiento y la vida, de una parte, y las Formas y el ser, de otra. Cf. pp. 146 ss. *infra*.

de vínculos externos y sólo externos entre las Formas a fin de poder trabajar sólo con éstas como exige teóricamente la διαίρεσις. Platón no lo logra plenamente hasta que, en "Sofista", las relaciona por medio del ser, común a todas, y aun así quedará por ver si tal ligazón es tan externa como el método original reclama o si, por el contrario, afecta a la estructura de aquellas mediante la incorporación de todas las propiedades del ser real.[7] Lo importante ahora, y válido desde los primeros pasos de la dialéctica racional, es el hecho de que tal ligazón se presente como eminentemente lógica, introducida, por consiguiente, *ab extra.*

De esta manera, en lo correspondiente a la συναγωγή, las relaciones lógicas esenciales se establecieron [8] inicialmente de acuerdo a un triple esquema: *concomitancias, contrariedades y diversidades* existentes entre las Formas.

a) *Concomitancias.* En "Fedón" apuntó Platón hacia ciertos casos en los cuales "no sólo la Forma (εἶδος) tiene derecho a su propio nombre para siempre, sino que hay también alguna otra que, no obstante no ser aquella, posee también para siempre la forma (μορφή) de aquella".[9] Preséntase, en apoyo de esta aseveración, el ejemplo de los números impares y de la imparidad misma. Esta como tal es igual a sí misma, pero aquellos (tres, cinco, etc.) poseen la propiedad por ésta representada, a través del nombre.

b) *Contrariedades.* También en "Fedón" presenta Platón el ejemplo de máxima relación lógica de contrariedad entre las entidades formales: "lo contrario en sí no puede convertirse en lo contrario de sí mismo ni con respecto a nosotros ni con respecto a su naturaleza".[10] Introduce de este modo Platón un tipo general de contrariedad [11] que sirve para fijar los límites entre las relaciones lógicas de las Formas y el alcance de dichas relaciones con respecto a las estructuras ontológicas de aquellas. Las primeras operan sin afectar a la esencia de las Formas, pues, de lo contrario, se produciría una contradicción lógica, por una parte, y en consecuencia, pérdida de la unicidad de las Formas. Para expresarlo en lenguaje lógico

7 Cf. p. 147 *infra,* para lo relativo a παντελῶς ὄν·

8 Para adoptar una terminología utilizada por Stefanini, op. cit. I, p. 238.

9 103e2: ... μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι, ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφὴν ἀεὶ ὅτανπερ ᾖ·

10 103b4-5: ... αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο, οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει·

11 Para la diferencia entre 'contradicción', 'contrariedad', cf. n. 11, p. 170 *infra.*

moderno: establece Platón una *relación heterológica* entre las Formas. Decir, en efecto, que lo contrario en sí o la Forma de lo contrario no puede llegar a ser lo contrario para ello mismo ni lógicamente (respecto de nosotros) ni ontológicamente (respecto de su naturaleza) equivale a expresar un caso particular de la clase de las llamadas "adjective-words",[12] que se construyen sobre las relaciones de tales "términos adjetivales" con su significado. Platón afirma que el término adjetival "contrario" excluye su propio significado, esto es, que resulta ser un término *heterológico*.[13]

c) *Diversidades.* De acuerdo al esquema de la συναγωγή implícito en el "Fedón" [14] las relaciones lógicas que se establecen entre las Formas

12 Cf. C. I. Lewis-C. H. Langford, *Symbolic Logic,* Nueva York, 1932, pp. 430 ss.

13 Por supuesto que una definición de esa naturaleza abre las puertas para la formulación inmediata de una *paradoja lógica* del género de las estudiadas por Whitehead-Russell bajo la fórmula 'la clase de las clases que no se contienen' ("..which are not members of themselves", cf. caps. II y III: 'The theory of logical types' e 'Incomplete symbols' de la Introd. al vol. I de *Principia Mathematica*). Si Platón no llega a la formulación de la correspondiente paradoja, no se debe a una deficiencia de razonamiento, pues, como el establecimiento de relaciones de contrariedad ha mostrado, llegó a señalar en el proceso de 'recolección' las condiciones lógicas indispensables para la producción de la paradoja. La no formulación de la misma se explica por la *absoluta individuación trascendente* de la Forma, que le impidió a Platón la consideración de ésta como 'clase'. Las Formas son, por una parte, singulares y, por otra, al menos en los diálogos anteriores al "Parménides", preponderantemente trascendentes con respecto a lo sensible y esto quiere decir que, si acaso se pudiera emplear el término 'clase' para designar con él a la Forma platónica, habría que hacerlo sabiendo que es una clase tan particular que consta de un solo elemento por más que se relacione estrechamente con otras entidades que, sin embargo, no son elementos en tanto tales de aquella. Por lo mismo, hay que rechazar los recientes intentos de interpretación logicista de las Formas platónicas (al estilo de los ya clásicos de Lutoslawski, Natorp y Cohen) como el de W. K. C. Guthrie (*The Greek Philosophers from Thales to Aristotle,* Londres, 1950) quien propone verter el conocido pasaje de "Fedón": φαίνεται γάρ μοι, εἴ τι ἔστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν κ. τ. λ. (100c2 ss.) a la siguiente terminología moderna: "no podemos dar una explicación científica de una cosa si no la relacionamos con la clase a la que pertenece y esto implica el conocimiento del concepto de dicha clase". En apoyo del rechazo de interpretaciones y traducciones de esta laya (Cf. también traducción de A. Tovar de "Sofista", Madrid, 1959 *passim*) hay que aducir el hecho significativo de que, ni siquiera el propio Russell, haya efectuado la asimilación de Forma a 'clase' en su *A history of western philosophy.*

14 El hecho de que la explicitación de las relaciones complejas que produce la primera fase de la Dialéctica se presente con detalle exclusivamente centrado en

para lograr la reunión de éstas en el ascenso del conocimiento de las mismas (que se efectúa, como se ha indicado, de hipótesis en hipótesis) son hasta ahora de dos clases: de concomitancia y de contrariedad, que podrían ser denominadas también, en un sentido más lato, relaciones de semejanza y desemejanza. Introduce aun un tercer tipo de relación, la de diversidad, que corresponde a un tercer orden entre aquellas, de tal naturaleza que, si se denomina a unas semejantes (relaciones positivas) y a otras desemejantes (relaciones negativas), cabría señalar a estas últimas como asemejantes (indeterminadas). Esto es: *relaciones de diversidad.*[15] Las Formas que, entre sí, no son contrarias ni concomitantes son diversas. Tal sucede con la Díada y la Tríada,[16] las cuales se relacionan entre sí tan sólo por vía excluyente, como lo expresa Platón mediante el empleo de un término privativo (ἀνάρτιος, no-par)[17] entre los concomitantes y contrarios (ἄρτιος - περιττός, par-impar).[18]

4

Depuración de la intuición y sistematización del procedimiento

La primera fase, así analizada, asciende de la multiplicidad empírica

---

"Fedón", hay que interpretarlo como refuerzo de la tesis según la cual el interés del desarrollo dialéctico de Platón se concentró en la parte deductiva, propia de la llamada dialéctica descendente (διαίρεσις), que ha cobrado fuerza a partir de "República".

15 En una posible formalización del método platónico, las relaciones de *concomitancia* entre las Formas equivaldrían a la operación de *conjunción* entre proposiciones (esto es, compatibilidad de valores positivos); las de *contrariedad* se traducirían por la operación de *incompatibilidad* (negación de la conjunción) y las de *diversidad* equivaldrían a la *disyunción inclusiva.* De acuerdo a los propios ejemplos platónicos, las relaciones formalizadas que se establecerían serían biproposicionales; tan sólo la tríada arrojaría un tipo de relación triproposicional, pues aun no siendo contraria respecto al par es diversa respecto de él por ser concomitante con el impar, que es su contrario. Cf. 104e-105a.

16 Cf. 104b-e.

17 Más adelante (105d-e), se presentan otros: ἄμουσον, ἄδικον, ἄθερμον, ἄψυκτον y el que en ese diálogo le interesa particularmente a Platón: ἀθάνατον.

18 Este primer empleo de lo que luego en Aristóteles (Περὶ ἑρμηνείας, 16a32) serán ὀνόματα ἀόριστα y, más tarde, en Kant, *juicios indefinidos,* aplicados por vía externa (lógica) a las Formas, constituye el antecedente metodológico del concepto de τὸ ἕτερον (θάτερον) como el *no-ser,* que relaciona, *por diversidad,* a las cuatro Formas superiores deducidas en "Sof.", 254b ss. Cf. pp. 168 ss. *infra.*

dispersa a la unidad de las Formas.[1] El proceso de ascenso no es gradual ni progresivamente organizado sino que se efectúa de golpe por efecto de un acto de visión general o de conjunto (*συνορῶντα*: 265d3). La nota intuitiva de esta primera fase del proceso queda, por supuesto, suficientemente confirmada a través del término utilizado en la descripción del mismo; la 'ojeada' amplia que hay que echar sobre lo empírico es evidencia de la fuerza del dato visual en la base constitutiva del conocimiento científico, tal como se ha venido indicando desde los rudimentos del método dialectico en "Menón". Pero no hacía falta, en realidad, llegar a una confirmación tan irrebatible como la que proporciona el 'ver-de-golpe-todo-el-conjunto' (*συνοράω*) para destacar la fuerza del conocimiento intuitivo en el inicio del desarrollo dialéctico, pues ya ha establecido Platón, por medio del mito, tal condición. Recuérdese, en efecto, la descripción del carruaje alado del alma y se verá que en ella las alas desempeñan precisamente el papel simbólico de la intuición que, ahora en formulación teórica del método, se confirma directamente. Aquellas alas permitían, en efecto, circunvolucionar (*περιάγω*) al alma para así contemplar (*θεωρεῖν*) las Formas superiores. Entre ambos tipos de intuiciones hay una no despreciable diferencia que exige, por lo mismo, ser explicada. El tipo de conocimiento intuitivo expresado a través del mito tiene por objeto el término científico

1 Que esa unidad sea relativa a cada una de las Formas obtenidas o absoluta de una sola Forma con respecto a las demás es algo secundario al desarrollo mismo del método (cf. pp. 56 ss., *supra);* por otra parte, si bien es innegable que Platón tiende hacia la unidad absoluta de las Formas en los primeros diálogos de exposición teórica del método dialéctico (Cf. "Fedón", 101d, "Rep.", 510b y pp. 52 ss., *supra)* no es menos cierto que ni es consecuente en tal tendencia ni claro con respecto al límite de la misma en el momento inicial de la formulación del método dialéctico. Hasta los más interesados comentaristas de Platón a este respecto, es decir, todos aquellos que por razones extrapolares y más bien anacrónicas, desearían contar con una ontología monista y jerarquizada en un Absoluto trascendente, se ven obligados, si son honrados en la lectura integral de la obra platónica, a moderar sus deseos interpretativos por la fuerza del desarrollo del sistema, contradictorio, cuando menos, a este respecto. Exponente de tales afanes "absolutistas" y de la consiguiente desilusión que producen los mismos es el siguiente texto del padre R. Loriaux, S. J.: "il nous est apparu que la logique de son système philosophique devait permettre à Platón de déduire, à partir de l'appellation des Formes par le nom d'être, l'existence en soi d'un Etre suprême et trascendant. C'était donc là une grande espérance à laquelle, cependant, nous devions opposer la crainte d'un certain danger provenant du fait que Platon semblait encore concevoir l'être à la façon d'une Forme supérieure mais analogue aux autres" (op. cit., p. 51).

de la gnoseología platónica: las Formas en tanto tales, mientras que la intuición señalada por la visión de conjunto, de la que arranca la *συναγωγή*, se refiere a multiplicidades empíricas, a partir de las cuales se remonta el alma a aquellas Formas finales de contemplación.[2] La síntesis de ambos estados indicaría que el proceso inicial del conocimiento eidético platónico se desplaza de un tipo de intuición a otro: de lo empírico a lo racional.[3] La primera, como se ha señalado sobre todo en ocasión del comentario a "Menón", obra como conocimiento de lo singular, inmediato y aislado. El logro es científico (o, cuando menos, verosímil, mediante la opinión recta o verdadera), pero aún queda demasiado próximo a la técnica pluralista y dispersa de la gnoseología auténticamente socrática: no se sintetiza el conocimiento, así obtenido, en unidades superiores que expliquen, a la par que organicen, el conjunto de intuiciones básicas de las que se parte. Por eso, la primera de las operaciones que propone ahora Platón, en una formulación metodológica estructurada como es ésta, posee la característica del "salto" o avance unitario hacia las entidades formales con una evidente tendencia, como se ha indicado, hacia la orientación unitaria de éstas. La visión amplia, de conjunto, es por consiguiente, la respuesta platónica al problema originado por el procedimiento mayéutico que, si bien asegura un conocimiento *racional* (por definiciones) y *científico* (verdadero) no lo hace de modo *sistemático* u organizado.[4] El procedimiento propuesto a través de la dialéctica ascendente es, por tanto, *metódico* en tanto originador de conocimiento, a la par que *metodológico* en cuanto organizador del conocimiento originado.

---

2 Para lo relativo al carácter genético de la intuición sobre lo empírico disperso dentro de la dialéctica platónica, cf. pp. 95 ss. *infra*.

3 La justeza de tal aseveración queda respaldada por la forma definitivamente 'intelectualista' que posee la dialéctica descendente o deductiva en "Rep." y en "Fil." La independencia del método respecto de todo dato sensible viene señalada, por lo menos, en dos pasajes de la primera de las obras citadas: 511c1 ... *αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχώμενος* y 532a-b ... *τῷ διαλέγεσθαι ... ἄνευ πασῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου* ... y se confirma definitivamente en la definición general de Dialéctica que se da en "Filebo" (58a) mediante la postulación del objeto de esta ciencia: ... *τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκός* ...

4 Lo que, según Aristóteles, distingue a Platón en general de sus predecesores (*πρότεροι*) y en particular de los pitagóricos es "participar" (*μετέχω*) de la Dialéctica: *τὸ μὲν οὖν τὸ ἕν καὶ τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ πράγματα ποιῆσαι, καὶ μὴ ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι, καὶ ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγὴ διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν* (*οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον* ...) *Met*. A6, 987b29-33.

5

La διαίρεσις como prueba deductiva de la συναγωγή

La intención unificante que rige la línea de trabajo de la συναγωγή conlleva, sin embargo, un cierto peligro en cuanto al método científico que se trata de implantar: el de que el salto que se exige dar para salir de la pluralidad dispersa no se efectúe como es debido, esto es, conservando todos los elementos constituidos de la unidad buscada y representada por la Forma. Ante un peligro metodológico de esta naturaleza, sólo queda un recurso: desdoblar el proceso mismo, o lo que es igual, repetirlo mediante otro procedimiento que verifique y asegure el anterior. La διαίρεσις obra, *en principio,* por consiguiente, como la prueba exigida por la fase correspondiente a la συναγωγή.[1] El riesgo de falsa dirección en que puede incurrirse por la celeridad y síntesis de la primera fase, se ve así reducido mediante una operación de descomposición del objeto del conocimiento en sus elementos constitutivos. Los escalones que son salvados, en la primera etapa, por el salto hacia la unidad formal, son recorridos uno a uno en el cuidadoso descenso que, desde aquella Forma superior hacia todas las cubiertas por ella, se habrá de efectuar. La base inicial que antes apareció como plataforma, queda ahora como límite no transgredido del conocimiento: lo que lanza hacia las unidades formales se toma como término excluido del proceso.

Resulta entonces que la prueba de la dialéctica ascendente consiste en la racionalización del procedimiento intuitivo propio de aquella y seguido hasta ahora por Platón en la organización del conocimiento científico. O dicho de otro modo: la *deducción* que se cumple en el descenso analítico es la prueba exigida por la *intuición* propia del ascenso recolector. Así es como, en un principio, opera el método dialéctico. La importancia que cobra la segunda fase de la διαίρεσις, no invalida la característica señalada de reforzamiento racional o complemento deducido del conocimiento originariamente intuitivo. Como se señala más adelante,[2] tal predominio de la dialéctica descendente es una consecuencia, en lo metodológico, de las dificultades temáticas suscitadas por la teoría misma de las Formas. La interacción ontología-gnoseología opera en dirección hacia la última para

1 De aquí que la presente Platón como el camino inverso o de retorno (πάλιν) del procedimiento ya señalado: τὸ πάλιν κατ᾽ εἴδη δύνασθαι κ. τ. λ. 265e1. Cf. "Rep.", 511c4.

2 Cf. pp. 109 ss. *infra.*

determinar una acentuación del procedimiento deductivo y garantizar la mejor captación de las realidades superiores. Si la segunda fase significa la racionalización de los logros intuitivos de la primera, hay que entenderla, ante todo, como su inseparable confirmación metodológica. No es posible, en efecto, obtener una seguridad completa en el conocimiento por medio de las Formas si no se ha efectuado la estructurada revisión de éstas a través del detalle de una división de las mismas. La inseparabilidad de ambos procedimientos y el hecho de ser complementarios en la finalidad cognoscitiva asegura, a su vez, la unidad del método dialéctico (dialéctica integral), de tal manera que será denominado διαλεκτικός [3] todo aquel que sea "capaz de mirar hacia la unidad natural por encima de la multiplicidad".[4] Obsérvese que Platón sintetiza en una frase el método dialéctico, por lo cual hay que ver como característico de la segunda fase del mismo, la adjetivación con que se califica a la unidad formal a que dicho método aspira. Se trata, en efecto, de una unidad *natural* y esta condición clave sólo puede lograrse si se ha alcanzado la Forma respectiva siguiendo un camino apropiado, esto es, partiendo de los elementos que le son propios. Exigirá, por lo mismo, la segunda parte del método que se haga un análisis detallado del proceso, "de acuerdo a las articulaciones naturales".[5]

La división que utiliza Platón como operación característica de la segunda fase de la Dialéctica es, ante todo, una división ordenada *por Formas* (κατ' εἴδη) de naturaleza dicotómica (διατέμνειν). Esa dualidad divisoria, que se mantendrá como procedimiento analítico favorito de Platón,[6]

---

3 Como señala Robin (op. cit., p. CLVI), la razón de la denominación de *dialécticos* se basa en el hecho de que usan el diálogo, dialogan. En efecto: Platón ha venido resaltando, desde "Cratilo" (390c), el valor metodológico de la interrogación generada en el diálogo. Cf. "Menón", 75d y "Fedón", 73a, 75d y 78d.

4 266b4-5: ... δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκὸς ὁρᾶν. Cf. también 273d1: καὶ κατ' εἴδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μιᾷ ἰδέᾳ δυνατὸς ᾗ καθ' ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν. Tal unidad metodológica se denominó en el análisis de "Rep." concepción *integral* de la Dialéctica (Cf. pp. 61 ss., *supra);* la elevación de la διαίρεσις a método exclusivo de deducción de las Formas es consecuencia de la crisis registrada en "Parm." por la aplicación del método integral a la explicación de las relaciones Formas-participantes.

5 265e1: κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν·

6 Alcanza su más completa expresión en "Sof." y "Polít.", pero no se limita a ellos. Para los antecedentes, esto es, las indicaciones veladas a un procedimiento aún no abiertamente utilizado, cf. "Banq.", 205b-c-d; "Gorg.", 454e; "Fedón", 79a, 90a, 90b, 75d; "Crat.", 424c-d y "Rep.", 397b, 440e, 445c, 454a, 533e. Con posterioridad a "Fedro", la dicotomía formal quedará registrada

asegura por su carácter de exclusión interna de cada parte dividida, la unidad de la Forma común (ἕν τι κοινῇ εἶδος) de la que se procede, como no deja de señalar el mismo Platón mediante alusión a su anterior ejemplo de los dos discursos.[7]

De esta manera se aplica por primera vez el procedimiento divisorio de la Dialéctica, que volverá a ser descrito en este mismo diálogo cuando al resumirlo (277a ss.) regrese Platón a este punto y lo recuerde[8] con estas palabras: "que se sepa, una vez definida la cosa, proceder al revés, es decir, dividir por Formas hasta llegar a la Forma indivisible".[9] Esa indivisibilidad de la Forma (ἄτμητον εἶδος) asegura el retorno a la definición de que se partió, es decir, resulta ser la comprobación de la definición misma y señala, además, los límites del método que son constantes: de lo inteligible a lo inteligible. La Dialéctica no desciende hasta la confusa pluralidad empírica así como no ha operado constitutivamente con ella. La negación aristotélica de una ciencia de lo particular tiene su raíz histórica en la limitación de la dialéctica platónica. No obstante, si bien puede afirmarse que, tanto en la fase ascendente o de recolección como en la descendente o de división, el ámbito de operación de la Dialéctica es siempre lo inteligible, lo propio del nivel formal, conviene distinguir entre *origen* y *término* del método utilizado para así matizar tal comunidad ambiental.

A fin de poder alcanzar la definición que asegure el conocimiento de algo mediante la captación de las unidades formales correspondientes es necesario partir de esa visión de conjunto sobre τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα. Ello no quiere decir que el origen del conocimiento sea sensorial sino que el conocimiento que arroja la definición así lograda es de valor lógico-ontológico y no sólo lógico.[10] O expresándose de otra manera: el conocimiento asegurado por la Dialéctica no es abstracto sino metafísico: sitúa frente a entidades reales (Formas) y no frente a términos lógicos (conceptos).

---

en "Teet.", 147d-e, "Fil.", 18b, 26d, 17a, 23d y "Tim.", 60b, además de "Sof." y "Polít." *in extenso.* Aristóteles criticó el procedimiento dicotómico por considerar que presupone lo que quiere establecer, la definición; cf. *Anal. Prio.*, 31; *Anal. Post.* 11, 5; *Part. Anim.*, 1, 2 ss. Para un estudio detallado de las relaciones del procedimiento con los temas centrales del sistema, cf. P. Shorey, *The unity of Plato's thought*, Chicago, 1903, pp. 50 ss.

7 Cf. 265e2: ... ὥσπερ ἄρτι τὼ λόγω τὸ μὲν ἄφρον (*sic.* en Robin, Budé).

8 277b3: πάλιν ὑπόμνησον κ.τ.λ.

9 277b6-7: Ὁρισάμενός τε πάλιν κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῇ.

10 Como pretende sostener un tipo de interpretación logicista o conceptualista a lo Natorp: "Das ist doch Sache des Begriffs" (op. cit., p. 70).

El tratamiento metódico correspondiente a la συναγωγή es tan inteligible como el propio de la διαίρεσις, pero ello no excluye sino que, por el contrario, lo exige, la fundamentación del conocimiento real a partir de la multiplicidad dispersa. Es obvio que la realidad corresponde al plano ontológico de las Formas, pero no se captará la nota diferencial entre las dos fases de la Dialéctica si no se reconoce el punto de partida óntico de la recolección, el cual ciertamente no tiene por qué subsistir en el período de la división; ésta termina, por su parte, allí donde aquella comienza, pero con la diferencia de que el término de la segunda es excluyente mientras que el origen de la primera incluye a la múltiple disparidad de lo óntico. En efecto: dice Platón que, una vez alcanzada la "Forma atómica", se verá claramente (διοράω: a través) por el mismo procedimiento (κατὰ ταὐτά), la naturaleza del alma y se descubrirá (ἀνευρίσκω) la Forma correspondiente (προσαρμόττον εἶδος) a cada naturaleza.[11] El término, por consiguiente, del procedimiento diairético está en la Forma definitiva ajustada a las naturalezas de las cosas. La nota intuitiva que se contiene, sin duda, en la visión a través de la naturaleza del alma, no afecta al carácter esencialmente deductivo de la διαίρεσις, pues hay que tener en cuenta que tal visión es culminación del proceso y no el proceso mismo y, además, que lo visto a través no es la Forma última sino la naturaleza del alma, referencia oportuna para eliminar cualquier posible interpretación logicista al recordar Platón los orígenes rememorativos del conocimiento asegurados por la inmortalidad síquica. Sin la captación de esta diferencia es imposible comprender la verdadera naturaleza del método dialéctico que, en su estructura interna, se desdobla: la συναγωγή procede mediante la intuición de las unidades formales mientras que la διαίρεσις opera con la deducción de las mismas. Tal dualidad de procedimientos gnoseológicos en *un* mismo método[12] explicará el posterior predominio temático de la deducción formal sobre la recolección originalmente intuitiva. A partir de la crisis epistemológica de "Parménides",[13] todo el afán de la investigación platónica tuvo

11 277b10-c1: περί τε ψυχῆς φύσεως διιδὼν κατὰ ταὐτά, τὸ προσαρμόττον ἑκάστῃ φύσει εἶδος ἀνευρίσκων·

12 Hay que insistir en este punto: la unidad del método viene asegurada por la condición de comprobación que posee la διαίρεσις sobre la συναγωγή; ahora bien, al llevarse a cabo tal comprobación se efectúa un cambio en los recursos epistemológicos utilizados por el método: se pasa de intuición a deducción. Lo cual, por otra parte, no es tan difícil de comprender, pues un tanto cartesianamente se trata de una complejidad metodológica que exige una diversidad de tratamiento en cada una de sus operaciones principales.

13 Epistemológica y no ontológica, pues la rotunda afirmación de Platón, en

que orientarse hacia la constitución de las relaciones internas del mundo inteligible y, por ello, fue el procedimiento deductivo del método dialéctico el auxiliar más valioso con que contó Platón, pues le aseguraba el manejo organizado y sistemático de las Formas. Que éstas, por otra parte, sean deducibles y permitan así el desarrollo de una estructura de relaciones es índice, por ahora implícito, de lo que se ha denominado "el dinamismo de las esencias", ya que tal organización y tales relaciones no son lógicas únicamente sino, ante todo, objetivas. Las Formas no se relacionan entre sí por procedimiento mental, sino que dicha relación se da, existe realmente.[14]

Habrá que señalar finalmente que un método operatorio como el estudiado en este diálogo subraya el carácter trascendente de las Formas, propio de esta fase del sistema platónico.[15] La consecuencia epistemológica más importante de esto es la formación de una autonomía metodológica, pues para operar con las Formas no será necesario contar con las relaciones secundarias (de Formas a sensible) sino con las primarias (de Formas a Formas), características de la ontología platónica. La Dialéctica es, por consiguiente, expresión de la posición trascendentalista del sistema platónico. No dejará por lo mismo de influir sobremanera en su desarrollo la reduc-

boca misma del gran confutador de las Formas, revela que nunca estuvo en causa la existencia de aquellas, sino sus relaciones gnoseológicas: 'Ἀλλὰ μέντοι ... εἴ γέ τις δή, ὦ Σώκρατες, αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶη ὄντων εἶναι ... 135b3 ss. Cf. pp. 103-111, 120 ss. *infra.*

14 Tal preeminencia ontológica en las relaciones eidéticas es lo que lleva a Stefanini (op. cit. I, p. 60) a hablar del "terreno logico-ontologico indifferenziato" en el que se mueve el "Fedro". Pero resulta un tanto arriesgado introducir dicha nota valorativa (diferenciado-indiferenciado) en el punto central de la metafísica platónica, ya que o bien se la mantiene a lo largo de toda la ontología, o bien se practica una división forzada de ésta y se admite, al menos parcialmente, un período de diferenciación lógico-ontológica. Ahora bien, tal distinción equivale en el fondo a un conceptualismo interpretativo de las Formas y es sabido, a este respecto, que apenas en "Parménides" (132b) se adelanta *hipotéticamente* el supuesto logicista de la teoría, se procede a negarlo de inmediato con toda la fuerza de la argumentación platónica.

15 La trascendencia eidética (χωρισμός) viene registrada en diferentes pasajes del diálogo en cuestión: el lugar hiperuránico, la enumeración de predicados privativos con que se caracteriza a las Formas, etc. (Cf. 247c, 247e, 249c). Con ello no hace Platón sino continuar la línea trascendentalista ya decididamente acusada en "Rep." Cf. 524b-c, donde la explicación atinente al testimonio del alma sobre el par νοητά-ὁρατά está llena de expresiones trascendentalistas: κεχωρισμένα, ἀχώριστα, κεχωρισμένον·

ción que registre la trascendencia a partir del "Parménides", por más que, en dicho sentido, lo más probable es que el método mismo determinara la intensidad del cambio en el supuesto metafísico de las Formas (inmanencia-trascendencia) haciendo que la fórmula definitiva de Platón fuese contemporizadora y no extrema. Se ve así: la eliminación de la trascendencia eidética y la absoluta integración de las Formas en lo empírico hubiera tenido el efecto epistemológico de hacer desaparecer la Dialéctica misma, ya que no es necesario desarrollar un método específico para el conocimiento de objetos en sí cuando éstos han perdido su carácter de tales. Tal es la conclusión a que llegan quienes, por su particular interpretación logicista de las Formas, como de nuevo, el propio Natorp, niegan su trascendencia.[16] Llegan por eso a identificar a las Formas con el método mismo: "Ideen bedeutet nicht Dinge, sondern Methoden ..." [17] contra toda certidumbre histórica de la obra platónica y mediante la audaz supresión de toda la Dialéctica en tanto método propio y autónomo de y para entidades reales y trascendentes al sujeto.

6

El esquema del método formulado

Se está ahora en condiciones de esbozar la estructura ontológica de la metafísica platónica. La dialéctica ascendente revela la existencia de dos grandes divisiones, que se producen a consecuencia de la separación entre el mundo sensible y el inteligible, y la que viene marcada por la distancia entre este último y la Forma superior de Bien. Con adaptación libre de terminología suareciana, puede denominarse división *formal* a la que se practica entre lo empírico y sus modelos ontológicos y división *universal*

16 Por más que no pueda hacerlo abiertamente en el diálogo aquí comentado y hable de "die Gefahr der Transzendenz gegen die der *Phaedrus* keinen ausreichenden Schutz bietet" (op. cit., p. 87).

17 Loc. cit., p. 221. Una interpretación idealista *à outrance* es la representada por J. Moreau: "L'Idée platonicienne, dont la stabilité conditionne toute connaissance, ne saurait ... être une répresentation abstraite, mais un concept *a priori,* comme ceux de la mathématique ... Les Idées platoniciennes nous apparaissent ... comme des *essences* stables, qui conditionnent toute connaissance et se réduisent en dernière analyse à des relations; affirmer avec Platon qu'il n'est d'autre être que celui des Idées revient donc à déclarer, avec l'idéalisme moderne, qu'il n'est rien en dehors de la conscience et autrement que par l'activité de l'esprit". Op. cit., pp. 311-312.

a la que separa a las Formas de la superior de Bien, la cual, para seguir con denominación similar, se presenta como *unidad universal causativa.* A partir de los respectivos niveles que ambos cortes determinan se constituirán diversos órdenes de problemas que reclamarán la atención de Platón en el desarrollo inmediato de su línea de pensamiento. El conjunto de problemas más relevante es el engendrado por la determinación del tipo de relaciones a fijar entre las Formas y lo empírico. Aunque el interés de problemas como este fue inmediato (primera parte de "Parménides"), de hecho, la resolución de los mismos no es abiertamente enfrentada por la metafísica platónica sino a través de la constitución de una cosmogonía en "Timeo". Los problemas derivados de la relación de las Formas con la Forma de Bien [1] revierten al plano de las estructuras reveladas por la dialéctica descendente, puesto que tal relación es precisamente la consecuencia de la fundamentación de aquellas en el principio superior, esto es, la condición de posibilidad de una deducción ordenada de las Formas. A su vez, el desarrollo lógico que imprime la dialéctica descendente a los elementos propios de la metafísica platónica influirá directamente en la elaboración de problemas específicamente reducidos al ámbito de las Formas. Este tipo de problemas va a ser el que mayor repercusión tenga en la aplicación de la Dialéctica en tanto ciencia determinante y constituyente de las Formas. Afecta a las relaciones internas de las entidades formales, pero sucede que la relación de las Formas entre sí no sólo se plantea, en consecuencia, por la razón lógica, es decir, estructural, aludida, sino por la ontológica o constitutiva que se registra en la doble operación del método. En efecto: la dialéctica ascendente se origina y justifica en el hecho de que las Formas reciban su esencia y existencia de otra entidad superior; propiedad esta común a todas las Formas y externa a ellas. La índole de sus relaciones internas, por consiguiente, depende de un factor ontológico exterior. Además, en la Dialéctica, las Formas se van a agrupar de acuerdo a *uniones naturales* como se indicará en "Fedro", lo cual permite ver que aquella constitución esencial externa fue desigual y originó agrupamientos preferenciales o que, en cualquier caso, se parte del dato irreductible de una "naturaleza" de las Formas que orienta su ordenación en grupos, categorías o conjuntos de diferente contenido y valor.

De cualquier manera, el método dialéctico ya dibujado va a exigir una

1 Equivalentes a la terminología heideggeriana de "diferencia ontológica" para designar a la que media entre *ser* y *ente,* siempre que fuese posible identificar plenamente a Bien con Ser; pero para ello habría que reducir la obra platónica a ciertos pasajes de "República", cf. nota 1, p. 90 *supra.*

ordenación y estructuración de las entidades sobre las que opera. A su vez, los resultados que, con tal ordenación se obtengan, afectarán el desarrollo del método como las revisiones de "Parménides" y "Teetetos" revelan. La crisis del "Parménides", al suscitar por vez primera en el sistema platónico el problema de la participación de las Formas, va a afectar a la topografía general del mundo inteligible y a su posición relativa (inmanencia-trascendencia) en tanto conjunto o bloque con respecto del que está separado (mundo sensible). Por su parte, la crítica del "Teetetos" estará dirigida a examinar las posibilidades gnoseológicas de establecer algún tipo de relación entre ambos mundos.

LA CRISIS DE LA PARTICIPACION Y SUS REPERCUSIONES EN LA DIALECTICA

CAPITULO V

LA CRISIS EPISTEMOLOGICA Y LA PROPEDEUTICA DE LA DEDUCCION EIDETICA ("PARMENIDES")

1

Las objeciones a la teoría de las Formas y el "juego laborioso"

El peso que se le dé a una de las dos partes en que tradicionalmente se divide al "Parménides" [1] influye considerablemente en la interpretación general del diálogo a efectos de la comprensión del mismo. En el caso de destacar la más extensa de ambas partes, que es también la de más difícil lectura, esto es, lo relativo a las nueve hipótesis con que se trabaja en ese "juego laborioso",[2] suele opacarse lo concerniente a la crítica de la teoría de las Formas y apenas se considera, entonces, a la parte que la con-

1 Primera parte: exposición y crítica de la teoría de las Formas (128e-135c); segunda parte: "juego laborioso" (137c *ad finem*).

2 No es sólo un "juego laborioso" sino un "juego preocupado", pues Platón no cesa de utilizar la forma verbal (*πραγματεύομαι*) en el sentido de 'occupare in aliqua re' (Cf. "Teet.", 187a5: *ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν* (*sc.* *ἡ ψυχή*) *πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα,* donde el alma se aplica a su más alta función). Así lo entendieron los neoplatónicos y no por analogías terminológicas sino por conocimiento íntimo de la lengua (Cf. Proclo, *in Parm.,* p. 1.036 ed. Cousin, París, 1864), por más que lo hicieran para dar su particular y exagerada interpretación del diálogo, pues como a este respecto señala Cornford: "the Neoplatonists unanimously recognised their highest God in the One of the first Hypothesis" (*Plato and Parmenides,* Londres, 1931³, p. VI). Sin embargo, en lo relativo al punto examinado,

tiene, como una introducción histórica al desarrollo de las hipótesis sobre lo Uno.[3] Por el contrario, si se presta mayor atención a las fuertes objeciones que se hacen contra la teoría de las Formas, se tiende a considerar a toda la segunda parte como de poco interés para el estudio del sistema platónico.[4]

La historia misma del diálogo confirma esta relación alternante entre ambas partes, pues el aprecio en que se lo tuvo en la antigüedad[5] dependió del relieve con que fue destacada esa segunda parte, mientras que la imputación de apócrifo que Socher, Ueberweg y Huit, entre otros, le hicieron modernamente proviene del hecho, aparentemente insólito en el sistema platónico, de registrar una tan violenta crítica a las Formas.[6] Los esfuerzos por encontrarle una explicación *externa* a la primera parte del diálogo van desde considerar a la teoría criticada como no platónica sino socrática[7] hasta tenerla por aporte de los discípulos que deformaron la teoría original del maestro[8] o de algunos de aquellos que se aprovecharon de una ausencia de Platón.[9] Recientemente, se ha apuntado otra posi-

---

hay que reconocer con Diès que "leurs déductions (*sc.* de los neoplatónicos) ne sont pas plus injustifiées que l'interprétation des modernes, qui ne voient dans ce jeu qu'un feu d'artifice dialectique" ('Notice' a la ed. Budé, París, 1950², p. 46). Para el concepto platónico del "juego serio", cf. nota 16, p. 81 *supra*.

3 "Reizvoller Prolog" lo denomina A. Speiser (*Ein Parmenideskommentar, Studien zur platonischen Dialektik*, Stuttgart, 1959², p. 13), quien a efectos de comentario, da de lado a la primera parte al decir: "wir können diesen Teil um so eher übergehen, als er Gegenstand eindringlicher Untersuchungen geworden ist, auf die in jedem Platowerk hingewiesen wird".

4 Vanhoutte (op. cit. p. 104) considera que "il serait oiseux d'en donner des exemples", refiriéndose a las hipótesis de la segunda parte; Loriaux (op. cit., p. 141) piensa, por su parte, que desde 137c al final, "tout ce long exposé n'apporte guère de vues intéressantes pour le développement de nos recherches (*sc.* divisiones del método ontológico) ni même pour le développement du système platonicien en général". A conclusiones similares llega Goldschmidt (op. cit. p. 150). Siguen todos los autores citados la huella interpretativa de von Wilamowitz, quien en su lenguaje retórico, llegó a afirmar acerca de la segunda parte del "Parménides" que "da wachsen keine Pflaumen, sondern Schlehen" (op. cit. II, p. 223).

5 Cf. Proclo, *in Parm.*, ed. cit., p. 631.

6 Windelband se creyó obligado a justificar dicha crítica calificándola de "rasgo humorístico" de Platón.

7 Cf. J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, *Thales to Plato*, Londres, 1914, pp. 254-262.

8 Cf. P. Natorp, op. cit., pp. 220 ss.

9 Cf. J. Eberz, *Die Einkleidung des platonischen Parmenides* ('Archiv. f. Gesch. d. Philosophie', XX, I, pp. 81-95).

bilidad; para C. J. de Vogel,[10] hasta "Teetetos" (al cual data con anterioridad a "Parménides"), Platón sufrió una marcada influencia eleática; de esta manera, "Teetetos" y "Parménides" no constituyen una crítica al sistema propio de Platón sino al influjo del parmenidismo sobre éste.

Aunque la controversia en torno a los problemas de autenticidad y ubicación del diálogo ya ha menguado mucho,[11] queda no obstante en pie la dificultad referente al sentido general de la obra con respecto a las dos partes de que se compone. Acerca de esto, vuelve a repetirse lo anteriormente señalado: todo depende de la importancia relativa que, dentro del contexto de la obra, se atribuya a una u otra parte. Ahora bien, si se destaca una parte sobre la otra, y aún más, si se habla de "partes" incluso, es porque se procede de acuerdo a un esquema analítico de la estructura misma del diálogo y se piensa que puede haber relación directa entre una y otra de esas partes constituyentes convencionalmente designadas. Pero ¿se está realmente ante dos partes plenamente diferenciadas [12] que llegan a enfrentarse nítidamente hasta el punto de resultar, si no excluyentes entre sí, al menos antagónicas, a efectos de interpretación del todo que forma el diálogo? No se puede resolver este punto sin señalar los perfiles propios de cada una de las "partes" del "Parménides".

2

La participación y la revisión metodológica

Si se intenta una interpretación *interna* de la crítica a la teoría de las Formas es ineludible detener la atención en un pasaje del diálogo, al final de las objeciones allí formuladas, que sirve de resumen a éstas, y donde Parménides le hace ver a Sócrates que lo que éste ha querido hacer es definir (ὁρίζεσθαι) antes de tiempo (πρῴ) y sin adiestramiento previo (πρὶν γυμνασζῆναι) a las Formas *aisladamente, una a una* (ἓν ἕκαστον).[1]

10 *Een Keerpunt in Plato's Denken,* Amsterdam, 1936, pp. 139 ss.

11 Cf. W. Dietrich, *Der platonische Dialog Parmenides u. die Ideenlehre,* Nürenberg, 1910 y Stefanini, op. cit. II, p. 170, n. 1, para la exposición detallada de los puntos más sobresalientes de tal controversia.

12 Diès, en la 'Notice' a su traducción del "Parm." (ed. Budé cit., p. 3), después de afirmar que la obra puede dividirse en actos, sostiene que "chacun de ces actes est un dialogue".

1 135c8-10: Πρῷ γάρ ... πρὶν γυμνασθῆναι ... ὁρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλὸν τέ τι καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν εἰδῶν. Este reproche metódico se complementa con la afirmación del "Sof." acerca del peligro que corre el λόγος por el aislamiento de las Formas y la falta de interco-

El *atomismo formal* que tal observación denuncia es, precisamente, el propio de la teoría de las Formas en su fase constitutiva o ascendente en lo que respecta al método, tal y como éste se ha venido desarrollando en los diálogos anteriores a "Parménides".[2] Relaciónese el pasaje arriba señalado con el otro, mucho más conocido y utilizado, vecino de aquel (135b6-c2), en el que se proclama la necesidad de mantener la existencia de las Formas (*εἴδη τῶν ὄντων εἶναι*) si se quiere tener dónde dirigir el pensamiento (*τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει*) y si no se desea destruir la potencia dialéctica (*τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν διαφθερεῖ*).[3] La consecuencia de tal comparación no hace sino confirmar lo que ya el mismo texto señala: la crítica desplegada afecta a las dificultades en captar las Formas singularmente, pero no a la existencia de las Formas mismas.[4] El intento de

---

municación en ellas: *Τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων· διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν*. loc. cit. 259e4-7.

2 Con la agravante de ser, además, un atomismo *limitado* a un tipo de Formas que, según el juicio un tanto extraño de Aristóteles, son las de las cosas naturales: *Πλάτων ἔφη ὅτι εἴδη ἐστιν ὁπόσα φύσει κ. τ. λ.* *Met.* 1.070a18, por más que hasta "Parménides", las Formas preferidas en todos los ejemplos platónicos pertenezcan al orden matemático o al moral, pues, de acuerdo a Ross (op. cit., p. 79) esas son las Formas "of whose existence he (*sc.* Platón) is *instinctively* most sure, as is made clear in a well-known passage of the 'Parmenides' (130b1-10)" (subrayado, J. N.).

3 Loc. cit.: ... *αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδέ τι ὁριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει, μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ* ...

4 Lo cual fue visto por D. G. Ritchie en 1902 (*Sur le Parménide de Platon dans sa relation aux critiques aristoteliciennes de la théorie des Idées*): "ce que l'on critique dans le 'Parménide' ce n'est pas la théorie des Idées en tant que telles, ce sont les difficultés qui naissent de ce qu'on isole les Idées des choses les unes des autres" (*ad loc.* p. 171). Con la ventaja que proporciona la perspectiva desde un diálogo tardío, el 'Filebo', resume Platón las dificultades que caracterizan a la *participación:* "si hay que suponer, primero, que éstas (*sc.* unidades, Formas) son existentes verdaderamente y aisladas; cómo, luego, cada una de ellas, siempre existente en sí misma y sin generación ni destrucción, se mantiene (aguanta el choque: *προσδεχομένην*) fijamente única en su totalidad y, pese a ello, se la llega a postular (*γεγονυῖαν θετέον*) en lo cambiante e infinito, tanto dispersada (desgarrada: *διεσπασμένην*) y múltiple, cuanto toda ella separada de ella (*ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς*), lo cual parece lo más imposible de todo, y se revela y se realiza (*γίγνεσθαι*) así, a la vez una e idéntica en la unidad y en la multiplicidad" (15b1-8: *Πρῶτον μέν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας*

captación singular de las Formas es lo propio de la dialéctica ascendente en tanto que postula el logro de una Forma única (*μία ἰδέα*) a partir de una multiplicidad empírica dispersa. Si se detiene allí el proceso de captación eidética surgen las dificultades que establece el "Parménides" en su primera parte; tales dificultades corresponden al problema general de la *participación*, de acuerdo a la terminología aristotélica.[5] El conjunto de objeciones está dirigido, por consiguiente, a destacar las dificultades que

ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας· εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅλως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην, μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρὶς, ὃ δή πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι).

5 Aristóteles limita la participación (*μέθεξις*) a las relaciones Formas-sensible ... *τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα* (*sc.* *ἰδέαι*) *καὶ κατὰ—ταῦτα λέγεσθαι πάντα κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσιν*, *Met.* 987b8-10). Loriaux (op. cit., p. 131, n. 2) llega, en consecuencia, a sostener que, según Aristóteles, "Platon ... n'a pas étudié véritablement la question de la participation ontologique". Tal aseveración, que pretende rectificar a Aristóteles, da por supuesto que el término 'participación' pueda aplicarse a las relaciones entre Formas, sin intervención de lo sensible, lo cual es, precisamente, lo que no hace Aristóteles. Hay que respetar en este punto al Estagirita, pues según ha establecido Jaeger (Cf. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. J. Gaos, México, 1946, cap. I: 'La Academia por el tiempo de la entrada de Aristóteles', especialmente pp. 23-25), la crítica que la Academia comenzó a desarrollar contra la enunciación original de la teoría de las Formas coincide con la incorporación de Aristóteles al estudio de tales problemas. De hecho, Aristóteles sólo habla de una participación: la registrada entre lo sensible (o pluralidad de los sinónimos equívocos, según su propia terminología) y las Formas inteligibles (que hacen unívoca esa pluralidad con referencia a ellas mismas). El centramiento en las relaciones Formas-sensible es tan acusado que Aristóteles lo subraya al señalar la semejanza entre Platón y los pitagóricos, pues mientras éstos hablan de 'imitación' (*μίμησις*), aquel utiliza 'participación', cosa que para el Estagirita se reduce a simple "cambio verbal" (*τοὔνομα μεταβαλών*). Ya Ross (*Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924, I, p. 162) notó con extrañeza esa homonimia que Aristóteles introduce entre ambos términos y Collingwood (*Idea de la Naturaleza*, trad. E. Imaz, México, 1945, p. 78) se basa en ello para llevar a efecto un penetrante análisis de las diferencias entre ambos vocablos y los sentidos metafísicos diversos que, tras de ellos, se esconden: inmanencia-trascendencia. Controversia esta que, en todo caso, refuerza aún más la tesis aristotélica, que consiste en reservar el término 'participación' para los problemas suscitados por la relación de las Formas con lo sensible.

la participación conlleva; ahora bien, una vez más se revela que con ello no se afecta sustancialmente a la teoría de las Formas, puesto que todo problema derivado de la participación se encuadra en términos de lenguaje como Aristóteles tiene buen cuidado de mostrar al hablar de "sinonimia" y "homonimia".[6] Se cometería, por lo tanto, un abuso de interpretación si, al hablar de crisis de las Formas con referencia a la primera parte del "Parménides", se pensara que la crisis afecta a la existencia misma de las Formas, pues aun con la más fuerte de las objeciones presentadas, la denominada *sexta objeción* (133a-134c), se atenta contra la *cognoscibilidad* de las Formas,[7] nunca contra su existencia como tales. La formulación de la teoría ha generado, como se ha visto oportunamente, un método para la captación de las relaciones entre los elementos de dicha teoría y lo sensible que es, a su vez, la base de tal teoría, en tanto que resulta ser lo explicado por ella. Ahora bien, las relaciones presentan serias dificultades de explicación lo cual pudiera traducirse en una revisión del método empleado para describir esas relaciones. Dicha revisión es, por supuesto, asunto de mucha envergadura por cuanto supone, por una parte, una reorganización del instrumento de formulación de las relaciones (lenguaje) y, por otra, una reestructuración de las dos fases metódicas hasta el presente establecidas. En este sentido, bien puede hablarse de *crisis metodológica* de las Formas platónicas. Porque hay que insistir en que tal crisis no llega a afectar a la razón de ser de la teoría misma ya que, al mantener tan decididamente como lo hace Platón, la hipótesis de unas entidades en sí y por sí, tiene que admitir *ipso facto* las relaciones de tales Formas con lo sensible; de lo contrario, se encerraría en una teoría que no explica nada, es decir, que no sería una teoría pues su razón de ser estriba en que proporciona una explicación satisfactoria (esto es, científica) de la multiplicidad sensible, cambiante y dispersa. Hasta que sobrevienen las dificultades denunciadas en "Parménides", Platón había intentado organizar tal explicación mediante un procedimiento que vaya de lo sensible a lo inteligible (dialéctica ascendente) y, de cada uno de los

---

6 En donde indudablemente se apoya Ross (op. cit., pp. 87-89) para decir que "Plato ... thought the argument (*sc.* el del tercer hombre) not fatal to the theory. It is in fact fatal, not to the theory of Ideas, but to the language in which Plato has formulated it".

7 133b5-6: ... *μηδὲ προσήκειν αὐτὰ γιγνώσκεσθαι τὰ εἴδη.* 134b10-c: *Ἄγνωστον ἄρα ἡμῖν ἐστὶ καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ ἔστι καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ πάντα ἃ δὴ ὡς ἰδέας αὐτὰς οὔσας ὑπολαμβάνομεν.* 134b7-8: *οὐκ ἄρα ὑπό γε ἡμῶν γιγνώσκεται τῶν εἰδῶν οὐδέν* ...

inteligibles, aisladamente considerados, hasta la recuperación de lo sensible (dialéctica descendente).

Al desencadenarse el cúmulo de dificultades que este procedimiento ha revelado encerrar, tuvo que imponerse la modificación del método empleado. El sentido general de la primera parte del "Parménides" no puede, por consiguiente, ser otro sino el de denunciar la crisis metodológica subyacente en la teoría original de las Formas.

3

La dialéctica zenoniana y el preludio técnico a la comunicación eidética

La polémica en torno a la interpretación general de la segunda parte del "Parménides" puede resumirse en esta disyuntiva: mero ejercicio o exposición sistemática.[1] Históricamente, precede el segundo término de la disyuntiva presentada al primero, pues la interpretación neoplatónica (sobre todo, los comentarios de Proclo) fundamentaba su doctrina de lo Uno en este diálogo. La posibilidad de una interpretación *lúdica* o de "divertimento" de la segunda parte es más bien producto de las posiciones críticas modernas y, muy especialmente, consecuencia de la discusión sobre la autenticidad del diálogo en conjunto. En Tennemann, Schleiermacher, Ast y Grote comienza la interpretación que ve, en la parte aludida, o un ejercicio dialéctico o una crítica de la dialéctica eleática y megárica. La corriente logicista neo-kantiana ha favorecido la difusión de una interpretación de este cariz. Sin embargo, desde un punto de vista de áreas culturales, se ha registrado en los últimos años, un cambio brusco en la distribución de los tipos de interpretación. Quizás como reacción al logicismo natorpiano, la doxografía germana contemporánea tiende a una revalorización doctrinaria de la segunda parte del "Parménides"[2] que llega a

1 Uno de los trabajos más completos en lo que se refiere a la sistematización y recapitulación de las diferentes interpretaciones de esta parte del diálogo es el de W. F. R. Hardie, *A study in Plato,* Oxford, 1936, especialmente capítulo 10.

2 Ejemplo principal de tal corriente es la obra citada de A. Speiser (Cf. nota 3, p. 104 *supra)* a la que puede tenerse por el más serio intento de sistematización entre los trabajos contemporáneos, pues trata de interpretar matemáticamente las nueve hipótesis de la segunda parte. El autor señala que su obra es fruto de una conversación (*Besprechung*) con sus colegas K. Duerr y J. J. Burckhardt en el curso de un seminario de filosofía ma-

afectar a la significación de todo el diálogo; mientras que la tendencia anglosajona,[3] por el contrario, insiste en el carácter de "entretenimiento" o "ejercicio".[4] Por supuesto que tal división cultural no es ni estricta ni limitada, pues, además de haber excepciones en cada grupo,[5] se dan adscripciones diversas de otros comentaristas.[6] Existe, además, una interesante corriente intermedia que, sin ver en la parte en cuestión ni tanto como

---

temática de la Universidad de Zürich. Se parte de una semejanza de posiciones entre nuestra época y la platónica ya que, según se afirma (op. cit. p. 10), "Plato lebt zur Zeit mathematischer Grundlagenforschung und gibt den Gegenstand der Philosophie geradewegs als diese zu erkennen". El comentario a las seis hipótesis primeras trata de encontrar en cada una de ellas un caso particular de deducción de algún objeto matemático especial, como, por ejemplo, el número en la teoría de los conjuntos (segunda hipótesis, 142b) o la demostración de la inexistencia de los infinitesimales (150b). E. Bréhier, que escribió una nota a la primera edición de la obra de Speiser (recogida en "Les études de philosophie antique", París, 1939, pp. 25-28), llegó a sostener que Speiser "a raison contre eux (*sc.* los que ven en 'Parménides' un simple ejercicio lógico) et sa thèse (bien qu'exprimée en termes modernes) que chaque hypothèse détermine un système d'axiomes valable dans une partie de la réalité pourrait bien être juste" (*ad loc.* p. 28). Cf. también G. Huber, *Platons dialektische Ideenlehre nach dem zweiten Teil des Parmenides,* Basilea, 1951.

3 No alejada en esto de sus posiciones críticas originales. Cf. Lutoslawski, Taylor, Grote, entre los "clásicos" y el trabajo "logicista" de D. S. Mackay, *Mind in Parmenides: A study in the history of logic,* Nueva York, 1924.

4 Cf. Ross, op. cit., pp. 93 ss.; Cornford, op. cit., pp. 109-115 y A. L. Peck, *Plato's Parmenides. Some suggestions for its interpretation* I (en 'Classical Quarterly', Londres, 1953, pp. 126-150).

5 La más notable es la que proporciona A. E. Taylor el cual en sus trabajos originales de 'Mind' (pp. 1.896 ss.) se pronunciaba por una interpretación "idealista" que reducía todo a lo Uno por imposibilidad de intercomunicación eidética, mientras que en el desarrollo de su investigación (Cf. *Plato, the man and his work,* Londres, 1934 y *The Parmenides of Plato,* Londres, 1939) se pasa a la interpretación "erística", de simple ejercicio.

6 Por ejemplo, Brochard (op. cit.) y recientemente Ricoeur (op. cit.) y Vanhoutte (op. cit.) defienden la interpretación dialéctica o del entretenimiento, mientras que Stefanini (op. cit. II, pp. 177 ss.) prefiere ver en la segunda parte la expresión aporética de una antítesis según la cual en la parte primera se había mostrado qué sucede si hay Formas y en ésta, qué pasa si no las hay, aunque es innegable que este mismo autor mezcla mucho su interpretación, pues también ve en la segunda parte una "abilissima critica" al eleatismo y hasta un hegelianismo larvado desde el momento en que se habla del "valore costruttivo del momento negativo della critica".

pretende, por ejemplo, Speiser[7] ni tan poco como quieren otros,[8] trata de prestarle una significación orgánica de acuerdo al todo que forma con el resto del diálogo y en relación con la obra ulterior de Platón.[9]

Antes de intentar un análisis del sentido y método de la segunda parte, hay que aclarar que, en cualquier caso, la utilización del término "dialéctica" aplicado a ella, debe restringirse a la acepción histórica de "dialéctica zenoniana", como ya ha sido suficientemente probado.[10] El pasaje de la página 135d no puede ser más revelador sobre este punto. Una vez que Parménides le ha aconsejado a Sócrates organizar su impulso (ὁρμή) hacia los razonamientos (τοὺς λόγους) que versan sobre las Formas, mediante el ejercicio (γυμνασία) aun de las charlas sutiles (ἀδολεσχίαι) para que no se le escape la verdad (μὴ διαφεύξαται ἡ ἀλήθεια) y, ante la pregunta directa de Sócrates, que cuestiona por la naturaleza de tal γυμνασία,[11] el Eleata le remite a Zenón: "precisamente de la naturaleza de la que le has oído a Zenón".[12] Con una modificación, no obstante: en vez de aplicarla, como hacía Zenón, a las cosas visibles (ἐν τοὺς ὁρωμένοις), "dirigirla hacia aquellas otras cosas que capta preferentemente el razonamiento y a las que se puede denominar Formas".[13] Hablar, por consiguiente, de 'dialéctica des-

---

7 Cf. nota 2, *supra.*

8 "Considered light-heartedly, the 'Parmenides' is one of the funniest things in philosophy —the youthful Socrates, the future champion of sound sense and right reason, taking a lesson, open-mouthed— in ontological rigmarole from the old Eleatic dialectician, in the company of Zeno, the subtle juggler of apory and paradox!": P. G. Frye, *Plato,* Nebraska, 1938, p. 28, cit. por Cornford (op. cit., p. 114, n. 1) quien comenta que, para llegar a una interpretación de esta índole, hace falta "(to) possess an enviable sense of humour". Es probable que tal "sentido del humor" de los comentaristas americanos de Platón provenga de Shorey (Cf. op. cit., pp. 57-60) el cual veía en esta segunda parte un "método de disputación" que ya había sido utilizado en "Fedro" a modo de retórica y en "Sofista" (para Shorey anterior a "Parm.") como "mere eristic", hasta el punto de hablar (loc. cit., p. 57, n. 425) de "tricks" al caracterizar el contenido de dicho método.

9 La tesis de Brochard (op. cit., p. 103) es que la clave para la comprensión cabal de la segunda parte del "Parménides" se encuentra en "Sofista", 251d, es decir, en la intercomunicación de los géneros a través del ser.

10 Cf. Ricoeur, op. cit., p. 45; Loriaux, op. cit., p. 141 y J. Wahl, *Étude sur le Parménide,* París, 1927, p. 63; este último, aunque no llega a caracterizarla de 'zenoniana', niega que sea la dialéctica platónica *stricto sensu* y habla de una "nouvelle forme de la dialectique".

11 135d7: Τὶς οὖν ὁ τρόπος ... ὦ Παρμενίδη, τῆς γυμνασίας;

12 135d8: Οὗτος ... ὅνπερ ἤκουσας Ζήνωνος·

13 135e3-4: ... περὶ ἐκεῖνα ἃ μάλιστα τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἴδη ἂν ἡγήσαιτο εἶναι·

cendente' refiriéndose al laborioso juego de la segunda parte del "Parménides" es deconocer la expresa intención platónica de construir dicho ejercicio con el método mismo que, al principio del diálogo, fue criticado por Sócrates. De esta manera, además de convenir el procedimiento al recurso irónico, característico de Platón, no contradice una interpretación que se base en el supuesto de una crisis metodológica de la cual es expresión el "Parménides"; mal podría, en efecto, seguir sosteniéndose dicha interpretación si Platón hubiera continuado aplicando la Dialéctica al caso discutido en la segunda parte del diálogo, pues entonces, una de dos: o el método hubiera quedado descalificado por completo al resultar impotente para establecer conclusiones definitivas acerca de la intercomunicación de ciertas Formas (Uno-múltiple) o se admitiría de lleno la absoluta imposibilidad de relación entre las Formas mismas. En el primer caso, no habría que hablar de *crisis* sino de decidido *fracaso* del método y su subsiguiente abandono hubiera sido algo inevitable, y en el segundo, se estaría ante la pérdida misma de la propia teoría de las Formas. Pero sucede que, aparte de las evidencias existentes [14] sobre la naturaleza del método utilizado, hay que contar con la integración del "Parménides" en el conjunto de la obra platónica, sobre todo, en sus relaciones con los otros dos diálogos *metafísicos*. La deducción de las Formas superiores en el "Sofista" constituye el más rotundo mentís a cualquier supuesta pérdida de la Dialéctica y, de rechazo, una prueba más de que lo que se había puesto en juego en la segunda parte del "Parménides" no era aquella. Es inadmisible, además, el abandono definitivo de la teoría de las Formas por razones similares a las aducidas para el mantenimiento de la Dialéctica como método. Se puede ver, por otra parte, en el "Parménides" que Platón insiste con todo énfasis en la necesidad de la teoría y se confirmará indirectamente tal necesidad en "Teetetos" [15] y directamente en "Sofista". Es precisa-

14 Cf. 135d y comentario *supra*.

15 Mediante los κοινή a que se acude (184b-186b) para demostrar que la percepción no es todo el conocimiento. Que estos términos 'comunes' son las Formas platónicas es algo evidente para quien no admita por separado este diálogo, sino que lo considere en su integración temática con "Parménides" y "Sofista". Especialmente tras la lectura del primero, es imposible evitar la referencia, pues sucede que los términos comunes que se dan en "Teetetos" (οὐσία-μὴ εἶναι, ὁμοιότητα-ἀνομοιότητα, ταὐτόν-τὸ ἕτερον, ἕν κ. τ. λ., 185c8-185d1) son los mismos ejemplos que pone Sócrates en el "Parm." cuando afirma que pueden evitarse los dilemas de Zenón "separando y poniendo aparte, en su realidad propia, Formas tales como semejanza, desemejanza, pluralidad, unidad, reposo, movimiento ..." (διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὑτὰ τὰ εἴδη, οἷον ὁμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλῆθος τὸ ἓν

mente el mantenimiento de una explicación "derrotista" (bien sea con respecto al método, bien sea con respecto a la teoría misma) lo que ha llevado a tener al "Parménides" por diálogo espurio o, en el mejor de los casos, por obra ligera y, según algunos, hasta "divertida".

La fórmula de Diès:[16] *ludit, praeludit* es la más afortunada síntesis comprensiva del sentido de la segunda parte del diálogo y, con ello, de la significación de éste con respecto al resto de la obra platónica. Como toda fórmula, sin embargo, exige una explicación que la realice y compruebe. No se trata, en efecto, de un *preludio* amplio [17] que se continúa hasta el aristotelismo, sino del *preámbulo técnico* al proceso deductivo (dialéctico) de "Sofista". El ejercicio que desarrolla con toda rigurosidad Platón en esta segunda parte sobrepasa las intenciones didácticas que la forma dramática del diálogo esboza.[18] No está dirigido personalmente a los jóvenes aspirantes a filósofos que cometen errores de método como los de su representante y tipo en este diálogo;[19] tiende, más bien, a preparar

---

καὶ στάσιν καὶ κίνησιν, 129d7; cf. 129e2). Estas Formas propuestas son exactamente las mismas que Zenón había utilizado en sus argumentos contra la pluralidad y el movimiento; más adelante —también en "Parm." —Sócrates agrega las Formas ético-estéticas: "belleza, bien y las semejantes" (εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντων αὖ τῶν τοιούτων, 130b8-9) y de igual modo en "Teet.", procederá a efectuar este agregado en 186a a las Formas antes anotadas.

16 Cf. 'Notice' a su trad. del "Parm.", ed. Budé cit.

17 Como el mismo Diès creyó ver: "une comparaison approfondie, non seulement des dialogues postérieurs, mais aussi des indications que nous donne Aristote sur le dernier Platonisme, nous montrerait à quelles intenses réflexions sur l'éternel problème de l'Un et du Multiple a donné lieu cette espèce de bilan des exigences contradictoires de la pensée" (loc. cit., p. 46).

18 Esto es, los consejos al Sócrates joven e inexperto: Πρῴ γὰρ ... πρὶν γυμνασθῆναι, ὦ Σώκρατες κ. τ. λ. Cf. 135c-d.

19 La amplitud y dificultad del ejercicio impiden que pueda ser considerado como 'paradigma' en el sentido específico que tal término llegó a poseer en el sistema platónico. En efecto: si bien todo paradigma es un ejercicio previo que sirve de adiestramiento, formula Platón en "Sof." 218c-d y en "Polít.", 277d-279b las condiciones de manejo del mismo y exige que verse sobre ejemplos "pequeños y fáciles": ... τὸ πρότερον ἐν σμικροῖς καὶ ῥᾴοσιν αὐτὰ δεῖν μελετᾶν, πρὶν ἐν αὐτοῖς τοῖς μεγίστοις ("Sof.", 218d1-2). Ῥᾴων δ' ἐν τοῖς ἐλάττοσιν ἡ μελέτη παντὸς πέρι μᾶλλον ἢ περὶ τὰ μείζω. ("Polít.", 286b1-2; cf. también 285c). Para una comprensión detallada del papel del paradigma en la obra platónica, cf. V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne,* París, 1947, y para lo concerniente al paradigma particular de "Sof." y su relación con la dialéctica descendente, cf. pp. 134 ss. *infra.*

el terreno para la gran organización ontológica del "Sofista" que abrirá camino a una deducción racional de las Formas, esto es, a la exaltación de la dialéctica descendente como método apto para trabajar con las entidades formales.

A su vez, el ejercicio *(ludus)* viene exigido por la nueva orientación que se quiere dar a las relaciones formales desde el principio del diálogo. Desde 128e hasta 130a, esto es, al final de la crítica inicial de Sócrates a Zenón, plantea Platón la diferencia de problemas que surgen mediante la utilización de la teoría de las Formas. Que éstas sirvan, por medio de la participación (*μεταλαμβάνειν*) para explicar las aparentes contradicciones empíricas (semejante-desemejante, uno-múltiple, referidos a un mismo sujeto) no tiene nada de extraordinario (*θαυμαστόν*) con tal que, por supuesto, se acepte tal explicación. Por eso, toda la primera parte del diálogo estará dedicada a mostrar que, si no es extraordinaria tal explicación a través del recurso a una trama supraempírica de entidades formales, acarrea, por lo menos, ciertas dificultades. De lo que sí se asombrará Platón es de que las Formas mismas (esto es, el expediente para la solución de aquellas contradicciones) revelasen contener contradicciones similares a las propias del orden empírico.[20] O lo que es igual: que por el procedimiento mismo de relación utilizada (participación) se renovase, en el orden superior, el equívoco de las oposiciones, con lo cual las Formas, que sirvieron para deshacer tal equívoco en lo empírico, se entremezclarían confusamente. En términos platónicos: "si se demuestra que la esencia de lo Uno es en sí misma múltiple y que lo múltiple, por su parte, es uno, esto ya sí que me asombraría".[21] Puesto que la primera parte del diálogo versa sobre las relaciones derivadas de la participación, debería la segunda haber revisado las relaciones de intercomunicación eidética.[22] Pero si se considera que la segunda parte no relaciona estrictamente Formas sino que desarrolla un ejercicio de dialéctica eleática sobre ejemplo de la argumentación zeno-

20 129b1-3: *εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὅμοιά τις ἀπέφαινεν ἀνόμοια γιγνόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὅμοια, τέρας ἂν οἶμαι ἦν·*

21 129b10: ... *εἰ ὃ ἔστιν ἕν, αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὖ τὰ πολλὰ δὴ ἕν, τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι·*

22 Sobre este esquema ha construido Ricoeur (op. cit., p. 43-45) su interpretación general del diálogo sosteniendo que la primera parte representa la aporía "sur le rapport en quelque sort vertical de la participation Idée-sensible" mientras que la segunda versa acerca de "le rapport latéral de participation Idée-Idée" para extraer la conclusión de que "l'unité du 'Parménide dépend de l'unité des deux sens de la participation". Ricoeur usa 'participación' en un sentido demasiado lato. (Cf. nota 5, p. 107 *supra.)*

niana, se comprende que la primera parte tiene más de aporía aparente que de real dificultad insalvable. En efecto: si la aporía de las relaciones Formas-sensible es real, se derrumba la teoría entera de las Formas, pero si es aparente (esto es, momentánea y referida al método) depende de la resolución del problema de las relaciones estrictas de tales Formas. Expresándolo de distinta manera: *Platón comprendió que era imposible seguir postulando la teoría de las Formas para explicar por trascendencia o por inmanencia lo sensible si antes no se fundamentaba, deducía y estructuraba tal teoría.* El "Parménides" representa el momento crítico en que se adquiere la conciencia de la necesidad de pasar de la teoría al sistema. Los dos niveles registrados se encuentran señalados en el pasaje arriba comentado, que sirve de programa de trabajo para el "Parménides", pero que no es exclusivo de este diálogo.

4

El sentido de la γυμνασία: análisis semántico de ciertas formas

De acuerdo a esta interpretación, la primera parte cumple con el programa esbozado de presentar las dificultades de una teoría de manera tal que éstas exijan su abandono *en cuanto simple teoría explicativa,* pero la segunda parte no se ajusta al aparente orden lógico que encierra dicho programa, pues, en vez de mostrar dificultades similares en el nivel superior y cerrado de las Formas, y proceder a su resolución mediante la formulación de un sistema que las relacione y fundamente, se limita a ejercitar el pensamiento [1] en las ambigüedades de un par de conceptos opuestos (Uno-Múltiple). Es decir, se retrasa la constitución del sistema (exigido tanto por el programa cuanto por la crisis de la teoría) hasta que pueda afrontarse con buen éxito la difícil tarea de fundamentar y deducir las Formas. Preguntar por el motivo de tal retraso equivale a preguntar por la naturaleza del ejercicio desarrollado, esto es, desentrañar el mecanismo de las hipótesis formuladas, para lo cual no es necesario entrar en el detalle expositivo de las mismas.

1 Lo Uno en sí es comprendido sólo por la razón: *αὐτὸ τὸ ἕν ··· τῇ διανοίᾳ μόνον ··· λάβωμεν ···*, 143a7 y el predominio exclusivo de la *διάνοια* sobre el *νοῦς* (que hubiera tenido que ser la facultad adecuada en el caso de haberse tratado de las Formas) ya fue señalado por Diès: "le mot *νοῦς* est absent du 'Parménide' ... le jeu laborieux des contradictions

Como quiera que la fundamentación de las Formas desde el ser y su consiguiente deducción a partir de unas Formas principales (Reposo-Movimiento) va a tener lugar en "Sofista"[2] después de efectuar un análisis histórico de los términos capitales Ser, No-ser, puede sostenerse que el entrenamiento a tan radical y necesario análisis del lenguaje filosófico comienza en "Parménides" y consiste, sobre todo, en el análisis semántico de esos mismos términos.[3] Un análisis bien llevado permitirá inferir que los conceptos aludidos por ciertos términos significativos de realidades superiores son relativos y no absolutos, lo cual facilitará el establecimiento de interrelaciones conceptuales sin que por ello se altere la especificidad de los objetos significados (Formas).

El análisis semántico que desarrolla el ejercicio laborioso de la segunda parte del "Parménides" consiste en mostrar la *ambigüedad* de ciertos términos técnicos de carácter general. Los términos analizados son los contenidos en la expresión 'lo Uno es', es decir, tanto "lo Uno" como "es (= Ser)" en su valor de sujeto y cópula respectivamente.[4] En efecto, al

---

ne se livre que dans un domaine de pensée non éclairé par la vision unifiante de l'Intellecte" (loc. cit., pp. 47-48). Cf. sobre este aspecto M. Rezzani, *I problemi fondamentali del Sofista di Platone* (en 'Sophia', XX, 1952, pp. 298-309).

2 "Plato now *(sc.* en "Sof.") tries to define things no longer by their intelligible essence (Idea) but by relations in being. Understanding is not only remembering the Idea, but also trying to find the relations that exist in the intelligible world", De Vogel, *Greek Philosophy,* Leiden, 1957², 1, p. 237.

3 El "Cratilo" es un análisis etimológico (externo) del lenguaje y no exclusivamente del filosófico mientras que el ejercicio del diálogo comentado es análisis semántico (interno) en el sentido de estudio reflexivo propio de un metalenguaje

4 Cornford (op. cit., pp. 110-111) ha sostenido que "it is a natural inference that a main purpose of the whole exercise must be to point out that even the apparently simplest terms, such as 'one' and 'being' which will appear at the threshold of any metaphysical discussion, are dangerously ambiguous". Quizás el primero en reconocer el carácter de ambigüedad a los términos con que opera el ejercicio de la segunda parte fue Shorey (op. cit., p. 58) por más que lo hiciera guiado por una interpretación negativa o crítica de tal carácter y del empleo, para él abusivo, de la ambigüedad y que, por otra parte, la limitara al "es": " ... the fallacies are symmetrically deduced by a systematic abuse of the ambiguity of the copula ...". Cornford, por el contrario, considera que la ambigüedad denunciada "is relevant not only to the criticism of Parmenides' system but equally to the preliminary training of the young Socrates" *(ad loc.),* con lo cual está en condiciones de concluir que es consecuencia de "certain pecularities of the Greek grammar"

comenzar el tratamiento de, por lo menos, seis de las nueve hipótesis que componen la segunda parte, señala Platón las diferencias de significado de los términos antes citados.[5] Ciertamente que el análisis del lenguaje aludido no se lleva a cabo de una manera directa y sistemática, sino que, como es habitual en el procedimiento preferido por Platón (quizás por remota influencia socrática), se adopta un recurso indirecto para la presentación oblicua del referido análisis mediante la exposición problemática de las consecuencias que surgen al plantear las hipótesis derivadas del estudio de aquellos términos ambiguos. Puesto que tales consecuencias son, a su vez, ambiguas, se desprende de todo que las fórmulas en que se originan (εἰ ἓν ἔστι: 137c-166c; εἰ μὴ ἔστι τὸ ἕν: 160b-166b) también lo son. De esta manera, el laborioso y hasta fatigoso juego dialéctico (zenoniano) se mitiga un tanto si se atiende a la clave semántica de las hipótesis desarrolladas, pues al comienzo de ellas, va la definición del sentido en que se toma, en cada hipótesis específica, a 'lo Uno' y a 'es (= Ser)'.

Si las fórmulas son, como se ha dicho, *ambiguas ni* 'lo Uno ni 'es (= Ser)', que las componen, pueden ser considerados permanentemente como términos unívocos y de valor absoluto.[6] Es el anticipo metodológico del

---

y señalar, en número de cinco, los significados que tales particularidades de la gramática helena confieren a los vocablos 'uno' y 'ser' (Cf. loc. cit. pp. 111-112).

5 En la primera hipótesis: εἰ ἓν ἔσται τὸ ἕν, 137d3; en la segunda hipótesis: νῦν δὲ οὐχ αὕτη ἐστὶν ἡ ὑπόθεσις εἰ ἓν ἕν ... ἀλλ' εἰ ἓν ἔστιν ..., 142c2-3; en la cuarta: οὐδὲ μὴν στέρεταί γε παντάπασι τοῦ ἑνὸς τἆλλα, ἀλλὰ μετέχει πῃ, 157c1-2; en la quinta: Ἀρ' οὖν οὐ χωρὶς μὲν τὸ ἓν τῶν ἄλλων, χωρὶς δὲ τἆλλα τοῦ ἑνός; 159b7-8; en la sexta: ... ὅτι ἕτερον λέγει τῶν ἄλλων τὸ μὴ ὄν, ὅταν εἴπῃ ἓν εἰ μὴ ἔστι, καὶ ἴσμεν ὃ λέγει; 160c4-6 y en la séptima hipótesis: Τὸ δὲ μὴ ἔστιν ὅταν λέγωμεν, ἆρα μὴ ἄλλο τι σημαίνει ἢ οὐσίας ἀπουσίαν τούτῳ ᾧ ἂν φῶμεν μὴ εἶναι; 163c2-3. Cf. Shorey, op. cit., p. 58, n. 432, quien sugiere que "from this (*sc.* referencia a τὸ μὴ ὄν de la sexta hipótesis) οὐσίας μετέχειν and then εἶναι μὴ ὄν are deduced", lo cual no es improbable si se compara el planteamiento de la hipótesis sexta con "Sof.", 237b ss.

6 De aquí que, como expresa Cornford (op. cit., p. 112), "we shall miss Plato's whole intention if we assume beforehand that 'the One' must stand all through for the same thing, and then identify it with the One Being of Parmenides, or the Neo-platonic One (or Ones), or the hegelian Absolute, or the universe, or the unity of the real, or the Platonic Form". Pero resulta que, no sólo se desvirtuaría la intención platónica, sino que habría que pasar por alto la repetida doctrina aristotélica sobre la multivocidad de los términos 'uno' y 'ser': cf. *Met.,* 992b19, 1.003a33, 1.004a22, 1.028a5, 1.028a10, 1.060b32 y 1.089a7.

tratamiento que recibirán, en "Sofista", los términos 'Ser' y 'No ser', con la diferencia de que el procedimiento de mostración de la ambigüedad conceptual es eminentemente *lógico* en la parte comentada del "Parménides", mientras que en "Sofista" será preferentemente *histórico*.[7] El plano crítico del "Parménides" se extiende, por lo tanto, hasta el "Sofista", de tal manera que, como ya notó Brochard,[8] este último diálogo contiene, en gran parte, la clave de aquel. De hecho, la deducción de las Formas y, por consiguiente, la demostración de su intercomunicabilidad, se lleva a efecto en "Sofista" y ello permite resolver *ab supra* el problema general de la participación Formas-sensible planteado en la primera parte del "Parménides". Ahora bien, para poder practicar aquella deducción (que fundamenta a esta participación) hay que *ablandar* ciertos términos tomados con valor de conceptos absolutos; tarea esta que se comienza a desarrollar concienzudamente en la segunda parte del "Parménides". ¿Cuál es, en todo esto, la situación del método platónico, de la Dialéctica?

5

La unidad temática del diálogo: la crisis y el método

A la vista del análisis del "Parménides", en el conjunto de sus partes; hay que reafirmar el sentido de *crisis metodológica* que tal diálogo revela y que proporciona, además, la comprensión de su unidad temática. Hay que repetir que no está en juego la existencia misma de las Formas; cuando más, queda en entredicho su capacidad para relacionarse con lo empírico hasta que se resuelva si tal relación es posible por medio de la fundamentación sistemática de una trama superior de relaciones formales. Si, por otra parte, se habla de *crisis de la teoría,* en cuanto que se plantea su abandono como tal teoría, hay que tener en cuenta que no es abandono que afecte a sus elementos sino en la medida en que el sistema los va a reafirmar; no es tampoco un rechazo definitivo de aquella, sino su sustitución por un sistema deducible, esto es, la ampliación y renovación de aquella por la fundamentación e interrelación racional de sus elementos. Aunque de crecimiento, existe, en efecto, una crisis y ésta obra especialmente sobre el método con que ha venido trabajando la teoría en referencia.

Puede, ciertamente, observarse que hasta el "Parménides", la pos-

7 Cf. la revisión de las teorías antiguas del Ser a partir de 242b.

8 Cf. nota 9, p. 111 *supra*.

tulación y definición de las Formas en cuanto elementos aislados, singulares, de la metafísica platónica, se ha llevado a cabo eminentemente por la vía intuitiva de la dialéctica ascendente.[1] El "Parménides" no ha hecho sino revelar dramáticamente, y hasta mantener en suspenso, las dificultades que se derivan de las Formas así obtenidas. En el fondo, trátase de una crisis del método utilizado para la constitución original de la teoría de las Formas. La liquidación de esas dificultades exige un cambio en el método: en vez de seguir operando con la intuición, característica de la fase recolectiva (συναγωγή) o de dialéctica ascendente, se trabajarán las Formas mediante la deducción racional, propia del análisis, separación (διαίρεσις) de la dialéctica descendente.

Considerado así, todo lo relativo a la discutida segunda parte resulta ser *propedéutica a la deducción racional de las Formas*. Como quiera que ésta va a precisar la relación de las Formas mediante términos que, hasta Platón, tienen un sentido único y un valor absoluto en la filosofía griega (Uno, Ser, No-ser), es necesario relativizar a tales conceptos por medio de la exposición de sus ambigüedades terminológicas. Sólo entonces se estará en condiciones de proceder con la deducción.

El "Parménides" somete a revisión el método dialéctico y echa, al mismo tiempo, las bases para el cumplimiento definitivo de tal revisión: empleo decisivo de la deducción en la fundamentación sistemática de las Formas.

1 "L'Idée n'est pas un objet d'inférence, mais de contact. Notre âme l'a perçue directement au cours d'une existence préempirique, avant de choir dans un corps ... la conversion vers l'Idée suppose une contemplation première" (Festugière, op. cit., pp. 189-190, n. 2). Este autor pretende, sin embargo, conferir alcance universal al sentido intuicionista de la captación eidética en el sistema platónico, pero es porque opone en bloque intuición, como método propio de las Formas originales, a la explicación genética de Aristóteles acerca de que aquellas no son sino abstracciones hipostasiadas, es decir, conceptos a los que se confiere la nota de realidad. Sucede, sin embargo, que, aun manteniendo plenamente el realismo de las Formas, éstas precisan de una organización deductiva no intuitiva para la posibilitación de sus relaciones y el cumplimiento de su función reductiva de lo sensible.

CAPITULO VI

LAS CONSECUENCIAS DE LA CRISIS: REORGANIZACION DE LAS RELACIONES ONTO-GNOSEOLOGICAS ("TEETETOS")

1

La confirmación del postulado eidético

Todo el "Teetetos" es una consecuencia de la crisis del "Parménides" [1] y, al mismo tiempo, la interpretación del alcance de ésta, pues

1 Actualmente no se plantea el problema de la autenticidad del "Teetetos", por más que ciertas dudas acerca de su fecha de composición (¿posterior al 367 o muy próximo al 390?) hayan producido interpretaciones sutiles que hablan de una doble redacción del diálogo (Cf. von Wilamowitz, op. cit., pp. 404 ss. y A. Chiapelli, *Ueber die Spuren einer doppelten Redaktion des plat. Theaetetus,* en 'Archiv f. Gesch. d. Philosophie" XVII, 3, pp. 330 ss.). Lo que importa realmente es su posición con respecto a los otros diálogos y, sobre todo, con respecto a "Parménides". Existe una corriente de comentaristas que sostiene el orden de la trilogía "Fedro" — "Teetetos" — "Parménides" (entre aquellos: Lutoslawski, Waddington, Raeder, Ritter y Stefanini) frente a otra que se pronuncia por "Parménides" — "Teetetos" — "Sofista" (Gomperz, Wilamowitz, Diès, Cornford, Ross). Aunque después de la argumentación en favor de esta última, hecha por Diès en su 'Notice' a la edición Budé (París, 1950², pp. 120-122), se desvanecen las posibles dudas que aquella alternativa engendraba, conviene observar un par de inconsistencias en la interpretación de quienes defienden la línea "Teetetos" — "Parménides". El que tal orden venga exigido por razones sistemáticas (esto es, de interpretación dirigida del sistema) y no por las históricas (propiamente cronológicas) debilita la posibilidad de esta interpretación frente a la

señala el ámbito gnoseológico y hace la referencia al método en que se efectúan las revisiones a que obligaron las objeciones registradas en "Parménides". En este sentido, el "Teetetos" responde a la necesidad que debió experimentar Platón por organizar su pensamiento sobre una base epistemológica revisada, tanto más cuanto que ya se perfilaba en "Parménides" la envergadura del conjunto de problemas que entrañaba la revisión metodológica de la teoría de las Formas y la ulterior reestructuración sistemática de éstas.

Las definiciones sensoriales que se analizan en el diálogo, su rechazo razonado y, sobre todo, la convicción de que el conocimiento científico tiene que operar con un órgano centralizador no empírico, sino racional (ψυχή) y a través de entidades suprasensibles (κοινά) son, por una parte, confirmación del postulado de las Formas, y por otra, expresión de las revisiones que introduce la anotada crisis metodológica.

— *Confirmación del postulado eidético.* El rechazo definitivo de la primera definición que suministra Teetetos se lleva a cabo mediante la demostración de que la percepción (αἴσθησις) no es todo el conocimiento.[2] El procedimiento a que acude Platón para demostrar este aserto descansa en la diferencia que introduce entre *datos propios* (ἴδιαι) y *datos comunes* (κοινά) del conocimiento en general; los segundos no dependen de la percepción, o mejor dicho, no son obtenidos a través de ésta, y constituyen la base de un conocimiento superior, reflexivo, elaborado y estable. Los objetos propios de los diversos sentidos son objetos 'peculiares' o 'privados' (ἴδιαι), mientras que los objetos 'comunes' lo son, no porque convengan

otra (Cf. Lutoslawski, op. cit., pp. 409-411); por otra parte, el criterio sistemático aplicado se basa, a su vez, en una interpretación no demostrada del "Parménides", pues Stefanini (op. cit. II, pp. 133-136, n. 1 de p. 136) considera que, de acuerdo a lo declarado en 180e-181b, las intenciones de Platón eran las de criticar primero al heracliteísmo y luego al eleatismo; no puede negarse literalmente tal declaración, pero resulta ante todo tendencioso reducir el "Teetetos" a una crítica de la filosofía del devenir y "Parménides" a una crítica del eleatismo; además, la crítica al eleatismo vendría, de acuerdo a Stefanini, en la segunda parte de "Parménides", lo cual significa que hace depender su cronología y ordenación del "Teetetos" de una conjetura sobre el sentido de la segunda parte del "Parménides". En todo caso, a lo más a que se podría llegar es a conceder prioridad del "Teetetos" sobre la segunda parte del "Parménides" y aun así no con mucha seguridad, pues, como sostiene Ross (op. cit., pp. 6-9 y 101), "the dialogue was written ... after at least the 'first part' of the *Parmenides,* and no longer after it".

2 Cf. 184b-186b.

a un 'sentido' o 'sensación común' (κοινὴ αἴσθησις), sino por ser aprehendidos a través de un órgano o potencia (δύναμις) común, único y unificador: el alma, frente a la dispersión particular y particularizante de los sentidos.[3] De acuerdo al ejemplo que suministra Platón, 'existe' es un término común que se aplica en común a todas las Formas: κοινὸν ἐπὶ πᾶσι (185c4).[4]

Aunque Platón ha hecho todos los esfuerzos posibles en este diálogo por evitar cualquier alusión temática a las Formas, le es inevitable acudir a ellas para resolverse a rechazar definitivamente las pretensiones empíricas de la definición de Teetetos, y dejar así bien establecidos los límites correspondientes al alcance de la percepción como algún tipo de conocimiento que es teniendo en cuenta que tampoco le corresponde el nivel intermedio de la ἀληθὴς δόξα registrado anteriormente para mostrar la diferencia existente entre ciencia y estadios inferiores y medios del conocimiento.[5] En todo caso, no corresponde la percepción a un tipo superior de conocimiento. Sucede, no obstante, que para poder admitir ese conocimiento superior, que opera con un único órgano de aprehensión,[6] precisa Platón de las Formas: Ser, Semejante, Desemejante, Identidad, Diferencia, etc.,[7] aunque no les dé aquí tal nombre,[8] como objetos determinados de un tipo de conocimiento; muestra con ello que su máxima preocupación metafísica —el establecimiento de unas entidades superiores que expliquen la constitución óntica y los grados del conocer— se mantiene, pero exige, en el método, la organización racional del universo eidético.[9]

---

3 "... the general common categories of Being, not-Being, number, likeness, difference, the same, and the other, as also ethical universals, and the abstract definitions of sensuous qualities are apprehended without subsidiary organs solely through the action of the mind, and its reflections on the contradictions of sense. Availing himself of the double meaning of οὐσία 1) logical essence, 2) reality, truth, Plato argues, as in the 'Phaedo', that truth and reality are attained only by the 'pure' thought of the soul acting independently of the body", Shorey, op. cit., p. 69. Cf. n. 15, p. 112 *supra.*

4 Fundamento de la atribución de "ser" a Formas superiores que es condición en "Sof." de la deducción general de éstas. Cf. n. 7, p. 161 *infra.*

5 Cf. "Menón", 97c-98c y "Timeo", 51d-51e.

6 El alma en sí y por sí misma: αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχή, 185d9-185e1.

7 Cf. 185c8 ss.

8 Cf. nota 15, p. 112 *supra.*

9 Lutoslawski (op. cit., pp. 371 ss.) sostuvo que el "Teetetos" registraba el giro fundamental de la metafísica platónica, pues equivalía al abandono de las Formas en tanto realidades subsistentes y a su sustitución por ideas generales, es decir, conceptos. Una de las argumentaciones más completas que se hayan

2

Los límites del conocimiento y el desplazamiento del método dialéctico

Revisión gnoseológica. Se comienza por revisar la base misma del método que se estableciera en "Menón", esto es, la doctrina de la reminiscencia aplicada al conocer. En "Teetetos" se acude al disfraz socrático de la *mayéutica*[1] y, tras la explicitación de la doctrina rememorativa por este procedimiento y la exposición de su práctica por parte de Sócrates, se confirma con el ejemplo del diálogo mismo (esto es, mediante las tres definiciones de la ciencia), el valor indirecto de esta técnica: sirve para reconocer los fracasos de lo que se quiere definir, es decir, las "imágenes falsas" (εἰδώλα ψευδή, 150c2). La posición un tanto forzada del procedimiento rememorativo en un diálogo como éste, de madurez, y la evidente relación con la forma original de la teoría sobre la anámnesis, hacen pensar que se trata de una recapitulación destinada a repasar tesis previas antes de entrar en el desarrollo crítico de un tipo especial de conocimiento. Lo forzado del recurso se revela por el hecho de que, en un diálogo en el cual se va a hablar mucho de la memoria,[2] no hay ni una sola mención a eso que Cornford denomina "peculiar impersonal memory of knowledge possessed before birth",[3] refiriéndose a la implicada en la reminiscencia. No es de creer que quisiera Platón tender de entrada un velo escéptico para los espíritus simples que deseen encontrar de inmediato una solución al problema de la definición de la ciencia.[4] El objetivo de Platón no era el de desembocar en un agnosticismo más o menos velado, sino el de llegar a una demarcación de tipos de conocimiento[5] y consiguiente fundamentación de ciertas realidades una vez efectuada la necesaria revisión

---

podido realizar en contra de tal interpretación la llevó a cabo Rodier en *Sur l'évolution de la dialectique de Platon* ('Année philosophique', 1905, pp. 49-73, muy especialmente, pp. 62-63).

1 148a-151d.

2 Cf. 196d-199c.

3 Op. cit., p. 28.

4 "Le Socrate accoucher des esprits, dont le rôle n'est point d'introduire du dehors dans l'âme une vérité toute faite, mais de l'amener à découvrir la vérité en elle-même originellement présente, est campé ici, dans un relief puissant, comme une antithèse et comme une réponse anticipée à tous les merveilleux esprits d'aujourd' hui et d'autrefois qui viendront l'un après l'autre, au cours de la discussion, apporter leur solution au problème de la science . . .", Diès, 'Notice', ed. cit., pp. 128 ss.

5 Cf. nota 8, p. 125 *infra*.

de método. Ese papel secundario y forzado que le corresponde desempeñar a la anámnesis a través de su integración en la expresión del procedimiento mayéutico no ha de interpretarse, por lo tanto, tan sólo a la luz del problema histórico que encierra la figura de Sócrates, sino que debe ser considerado como aspecto de enraizamiento fundamental en la evolución del método platónico para el conocimiento de las Formas. La tendencia clásica (Campbell, Gomperz, Diès e incluso, Cornford) es la de ver en la ausencia del tratamiento desarrollado de la anámnesis algo así como la consecuencia de la ausencia misma de las Formas, esto es, una decidida intención de querer concentrarse Platón muy profilácticamente en la enojosa pero necesaria tarea de limpiar los dominios del conocimiento científico mediante la extirpación de los falsos brotes de conocimiento.[6] No se habla de la anámnesis en realidad puesto que no se habla de los estadios ontológicos superiores que arrojan la verdadera ciencia.

Adolece una interpretación de este tipo de un par de defectos importantes que hay que señalar si se quiere poder establecer con claridad el sentido de la revisión gnoseológica que conlleva este diálogo. Al ver en "Teetetos" una intención como la arriba reseñada, se está suponiendo, en primer lugar, que se trata de una obra aislada dentro del conjunto que constituye el desarrollo orgánico del pensamiento platónico. Si el "Teetetos fuese un sistema independiente y no se integrara en una constelación de diálogos, sería posible intentar explicarlo por las referencias y críticas *inmediatas* que contiene. Admitir, por otra parte, que el propósito del diálogo reside en el rechazo de un tipo de conocimiento determinado es olvidar que Platón no ha postulado hasta ahora una teoría del conocer que no encuentre en todo momento el necesario apoyo de una muy determinada imagen de la realidad y significa, sobre todo, desconocer que el interés último de Platón se centra en esa realidad y necesita, por consiguiente, arrojar el máximo de luz sobre los modos del conocimiento de todos los componentes de lo real para poder determinar la forma de asegurarse un conocimiento preciso de las entidades superiores. "Teetetos" no es, pues, obra aislada; su trasfondo está constituido por la crisis metodológica originada en los problemas de la participación. Trátase, por consiguiente, de un esfuerzo de naturaleza gnoseológica por reorganizar las relaciones de

6. "The dialogue is concerned only with the lower kinds of cognition, our awareness of the sense-world and judgements involving the perception of sensible objects ... The purpose of the dialogue is to examine and reject this claim of the sense-orld to furnish anything that Plato will call 'knowledge' ", Cornford (op. cit., p. 28).

ser y conocer. Hasta el "Parménides" se había creído poder operar indistintamente con el par de términos que forman tal relación, esto es, se había postulado, por una parte, la existencia de realidades en sí y por sí, y por otra, se había tratado de localizar a tales realidades partiendo de la dispersa multiplicidad empírica.[7] La conmoción registrada en "Parménides" no es lo suficientemente poderosa como para llegar a derrocar el postulado de las Formas, pero aun así ha de obligar a reconsiderar el método de captación de las mismas en el plano de la participación .

'Partiendo de aquí es posible comprender que el conocimiento inmediato de lo sensible (αἴσθησις) no es científico, con lo cual una teoría del conocimiento subordinada en cierto modo a lo sensible, como la de la reminiscencia, se reducirá a límites de conocimiento inferior, no científico, por depender de lo empírico como de estímulo para la evocación de intelecciones pre-adquiridas.

Mientras las Formas han sido presentadas como razón inmediata de la diversidad empírica (innatismo eidético), la reminiscencia ha podido trabajar con lo segundo para alcanzar las realidades superiores. Al quedar separadas Formas y sensible, como consecuencia de las dificultades de la participación (trascendentalismo eidético), cualquier explicación por vía inmediata que utilice a lo sensible aun subordinadamente, deja de ajustarse a las realidades superiores, esto es, deja de ser explicación del tipo de conocimiento científico.

Considerado de esta manera, cobra cierta significación lo que puede aparecer como relleno forzado dentro del diálogo: la inclusión, debatida largamente, de la mayéutica. Si Platón revisa una teoría como esta, tan conectada con el innatismo eidético, y lo hace antes de proceder a formular definiciones del conocimiento científico, ha de tomarse como advertencia de que o bien tales definiciones no podrán ajustarse al objetivo propuesto o bien han de evitar el paso por la zona empírica para cumplir con el objetivo señalado. Lo primero es marcar límites al conocimiento entre lo empírico y lo inteligible[8] y lo segundo es volver a reproducir el

---

7 Cf. "Fedro", 265d y pp. 85 ss. *supra*.

8 Porque, de hecho, en "Teetetos", más que una eliminación o rechazo de unas esferas de conocimiento, lo que pretende Platón es establecer los *límites externos e internos* de los tipos respectivos de conocimiento, de acuerdo a los tipos respectivos de ser sobre los que aquellos se levantan. Tales límites pueden, sucintamente, ser descritos así: límites *modales* (internos) del conocimiento: reconocimiento de diferentes realidades ontológicas; límites *materiales* (externos) del conocimiento: necesidad de las Formas y preparación para la postulación de una nueva realidad (cierto No-ser). Los lími-

estado de crisis de la participación. De hecho, se dan ambas posiciones en el diálogo y sobre ellas hay que tratar de captar su sentido esencial. La reproducción de la crisis, mejor dicho, su permanencia, explica la condición *aporética* de la obra,[9] mientras que la delimitación gnoseológica es el resultado de la revisión general del método para la captación de las Formas.

Del conjunto del diálogo pueden extraerse algunas conclusiones de acuerdo a lo arriba indicado. Por lo que respecta al mundo inteligible es obvio que Platón está convencido de que sin Formas no hay posibilidad de conocimiento científico, lo cual equivale a una reafirmación de la conclusión de la primera parte del "Parménides". En lo atinente al mundo sensible, se impone considerar que es preciso concederle una cierta clase de conocimiento si se quiere evitar, por ejemplo, el escollo de una rígida concepción eleática del socratismo (escuela megárica), que postularía, entre otras cosas, la absoluta imposibilidad del error [10] con todas sus conse-

---

tes del conocimiento, determinados a su vez por los modos del centramiento gnoseológico del "Teetetos", no se establecen en detrimento absoluto de la zona de lo empírico, sino más bien en su beneficio. Dicho de otra manera: lo que en este aspecto demuestra "Teetetos" es que, desde el punto de vista del conocer, no son excluyentes ni opuestos los órdenes sensible-inteligible, sino diferentes. Sin esta modificación en la base gnoseológica le hubiera sido difícil a Platón vencer las resistencias que irá a encontrar en "Sofista" al tratar de formular un planteamiento similar en la zona ontológica, dirigido a obtener el reconocimiento de la existencia de un cierto No-ser (que se reducirá, de modo similar, a alteridad del ser. Cf. pp. 170 ss. *infra)*. Todo esto se podría expresar también afirmando que la diferencia que establece "Teetetos" entre un conocimiento superior —propio de las Formas— y otro inferior —propio de las imágenes y fenómenos del devenir— es el antecedente necesario para el establecimiento de una diferencia semejante entre *ser pleno* (totalmente real: τὸ εἰλικρινῶς ὄν, "Rep." 478b; τὸ παντελῶς ὄν, "Sof.", 242a) y *ser otro* (intermedio: μεταξύ, "Sof.", 239c; alienado: τὸ τοῦ ὄντος ἕτερον, "Sof.", 257b). Cf. J. A. Nuño, *Ser y conocer en la filosofía platónica,* 'Episteme', Caracas, 1958, II, pp. 231 ss.

9 Basándose en ella, ciertos autores han llegado hasta clasificarlo entre los diálogos socráticos. Así, A. Goedeckemeyer, que antepone "Teetetos" a "Menón" (Cf. *Die Reihenfolge der platonischen Schriften,* 'Arch. f. Gesch. d. Philosophie', xv, 1909, 4, pp. 435-438) y Goldschmidt, que lo sitúa entre los cinco primeros diálogos aporéticos: "Eutifrón", "Hipias Mayor", "Cármides", "Laques" y "Lisis" (Cf. op. cit., pp. 32-91).

10 Platón lleva a cabo en "Teetetos" las cinco siguientes aproximaciones para solucionar el problema de la posibilidad de la falsa opinión: 1) Confusión entre lo que se sabe y lo que no se sabe (187e-188c); 2) Confusión de una

cuencias. En lo relativo al método preconizado para la obtención de un conocimiento científico (Dialéctica), es posible entrever ya que ésta quedará desplazada hacia la deducción racional de las Formas y terminará por perder de vista la localización de las mismas a partir de lo sensible. Esto es: se acentúa la importancia de la dialéctica descendente en detrimento de la συναγωγή.

cosa con otra (189b-190e); 3) Error de memoria (doblemente considerado: 190e-195b y 196d-199c); 4) Ajuste o desajuste de la percepción con el pensamiento (195b-196c) y 5) Intercambio de piezas del conocimiento (199c-200d). La solución definitiva aguardará hasta "Sofista", pues es imposible resolver el problema del error sin la previa postulación de algún tipo de no-ser: "The 'Sophistes' continues directly what have been put in the Theaetetus': I) the determination of the highest genera, being those κοινά we cannot grasp with perception ...; II) the question of ψευδὴς δόξα, which is answered. in the 'Sophistes' ", De Vogel, op. cit., I, p. 258. Cf. Nuño, op. cit., pp. 257-260.

LA DIALECTICA CRITICA: COMUNICACION Y DEDUCCION RACIONAL DE LAS FORMAS

CAPITULO VII

LA ESPECIALIZACION DEDUCTIVA DEL METODO DIALECTICO ("SOFISTA")

1

La unidad metodológica en el diálogo

Se ha aceptado desde hace tiempo la división estructural del "Sofista" en las dos grandes partes de la *cáscara* y la *almendra*,[1] esto es, las definiciones del sofista y la demostración de la posibilidad del error que conlleva, a su vez, la demostración de la realidad del No-ser a través de la posibilidad de la comunicación eidética. Aunque la aceptación de esta estructura dual no resuelve el problema relativo al centro o tema principal del diálogo,[2] ayuda a comprender la digresión fundamental practicada sobre la sexta definición [3] y obliga a establecer un nexo interpretativo entre ambas partes.

---

1 Tradicional desde Gomperz: "Der 'Sophist' besteht aus zwei scheinbar ganz disparaten Teilen, einer umschliessenden *Schale* und einem von dieser umschlossenen *Kern*" *(Griech. Denker,* II, Leipzig, 1903, p. 452), aunque no exclusiva de él. Cf. Schleiermacher, *Platons Werke,* Berlín, 1804-1810, II, pp. 136 ss. y H. Bonitz, *Platonische Studien,* Berlín, 1886³, p. 168.

2 La corriente interpretativa sistemática se fija en el problema del error y su especial tratamiento, mientras que la línea de interpretación histórica resalta más bien la confrontación de los sofistas. Son éstas las tendencias interpretativas dominantes que no excluyen otros intentos de comprensión general del sentido del diálogo, tales como los que hacen depender éste del "Teetetos" en lo que respecta a la investigación sobre la naturaleza del conocer. Para una visión general del aspecto doxográfico del "Sof.", cf. Stefanini, op. cit. II, pp. 245-246, n. 3.

3 232a-264b, casi las tres cuartas partes de la obra.

Si se atiende únicamente a la composición exterior del diálogo, el nexo aludido será de orden temático. La finalidad del "Sofista" es capturar al sujeto histórico que le da nombre y ello no responde únicamente a una exigencia accidental o a un enfrentamiento profesional, sino que se trata de solventar, por el sesgo de lo histórico, el problema fundamental del error. Ahora bien, al demostrar la posibilidad del error se diversifica la investigación en tres planos: 1) El contingente-material: definición del personaje que se esconde a las miradas del investigador;[4] 2) El lógico-epistemológico: posibilidad de aplicar la cuestión del error a la opinión y al discurso y de distinguir entre *δόξα, λόγος, διάνοια* y *φαντασία* con su doble registro valorativo: *ἀληθής, ψευδής* y 3) El ontológico-histórico: postulación de un cierto No-ser (*τὶς μὴ ὄν*) que es alteridad (*θάτερον*) del Ser y que significa poner a prueba (*βασανίζειν*) la tesis del padre Parménides y llegar, finalmente, a sobrepasar con mucho su prohibición metodológica.[5] De hecho, estos tres planos cubren íntegramente el diálogo, puesto que el primero se registra de 218b a 237a y de 246b a final (268d); el segundo abarca de 259d a 264b y el resto (237a-259d) está dedicado al tercero. Quedan, no obstante, como tres estadios que no llegan necesariamente a organizarse en un todo compenetrado a consecuencia de haber destacado únicamente el nexo temático o externo que une a las definiciones con el problema del error a través del No-ser.

Por el contrario, si se considera el diálogo en su relación interna o de método es posible lograr una visión más orgánica del mismo sin perder con ello la riqueza temática señalada en los planos antes mencionados. La unidad del diálogo es consecuencia de la identidad de procedimiento que se establece entre la división practicada en el paradigma del pescador de caña[6] y la que se lleva a cabo en las definiciones del sofista. Este procedimiento de técnica divisoria no es propiamente la Dialéctica, lo cual pareciera excluir de la totalidad orgánica del diálogo a la parte correspondiente al tratamiento del problema del No-ser. Pero si se atiende al aspecto capital de la comunicación de las Formas, paso fundamental para la demostración de la existencia del No-ser, se comprende que la dialéctica descendente, que opera y dirige la comunicación genérica, *fundamenta*

---

4 236c8-d3: *Ὁ δὲ γε καὶ τότ' ἠμφεγνόουν, ἐν ποτέρᾳ τὸν σοφιστὴν θετέον οὐδὲ νῦν πω δύναμαι θεάσασθαι σαφῶς, ἀλλ' ὄντως θαυμαστὸς ἀνὴρ καὶ κατιδεῖν παγχάλεπος, ἐπεὶ καὶ νῦν μάλα εὖ καὶ κομψῶς εἰς ἄπορον εἶδος διερευνήσασθαι καταπέφευγεν·*

5 258c7-8: ... *Παρμενίδῃ μακροτέρως τῆς ἀπορρήσεως κ. τ. λ.*

6 218c-221c: *ἀσπαλιευτής·*

cualquier técnica divisoria aplicada a una única Forma. Quiere decirse con ello que la Dialéctica, en tanto deducción racional de las Formas que establece su comunicación, es *condición de posibilidad* [7] de todas las divisiones que se practiquen en cada Forma singular [8] y de todas las asociaciones que se logren con ellas.[9]

La unidad estructural del diálogo puede ser establecida a través del hilo conductor metodológico que va, en lo *expositivo,* del paradigma a la comunicación pasando por la definición, y en lo *causativo o fundamentante,* de la comunicación a la definición, tras utilizar el paradigma.

2

Las divisiones y el paradigma

El recurso del paradigma no es esencialmente nuevo en los procedimientos platónicos del logro de definiciones ni se limita su empleo a los diálogos finales ("Sofista", "Político"). En cierto modo, y como lo señaló Rodier,[1] la utilización de un paradigma es el equivalente técnico y organizado (por la división empleada) de los procesos generales de inducción (¿socrática?) practicada a través de la reminiscencia.[2] En cualquier caso, la forma de división utilizada en el paradigma de "Sofista" lo hace depender estrechamente de "Fedro" 265d-e y a este respecto no hay sino comparar "Político" 287c3 [3] con "Fedro" 265e1-2 para que resalte aquí también la relación metódica denunciada. Aun admitiendo la diferencia entre "método por hipótesis" y "método por división" que introduce Goldschmidt [4] para designar las dos fases correspondientes al empleo de ejercicios en la obra platónica, hay que reconocer que el procedimiento fue eminentemente

7 Ciencia suprema: *μέγιστη ἐπιστήμη*, 253c4-5.
8 253c2-3: ... *ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι, καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαιρέσεσιν εἰ δι᾽ ὅλων ἕτερα τῆς διαιρέσεως αἰτία;*
9 253e1-2: ... *ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος, ἐπίστασθαι.*
1 Op. cit., p. 55, n. 2.
2 En "Polít." se dice que "cada uno de nosotros sabe todo como en un sueño y al despertar encuentra no saber nada": *ἡμῶν ἕκαστος οἷον ὄναρ εἰδὼς ἅπαντα πάντ᾽ αὖ πάλιν ὥσπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν,* 277d3-4. Para ampliación del tema del sueño en la obra platónica comentada, cf. nota 9, p. 64 *supra.*
3 *κατὰ μέλη τοίνυν αὐτὰς (sc. τέχνας) οἷον ἱερεῖον διαιρώμεθα κ. τ. λ.*
4 Cf. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne,* París, 1947, p. 13 y *Les dialogues de Platon,* ídem, pp. 123-128.

personal hasta el punto de que se ha llegado a sostener que el empleo de tales recursos indirectos para el logro de algún conocimiento significa "qu'un tableau de métaphores ... aboutit, en fin de compte, à un résumé du platonisme".[5] Resulta, por lo mismo, incorrecta la afirmación de Shorey[6] acerca de que "the formal dichotomies of the 'Sophist' and 'Politicus' lend these dialogues a very un-Platonic aspect"; este autor trató de circunscribir el procedimiento dicotómico de los paradigmas y definiciones a un período tardío de Platón.[7]

Por otra parte, como señala el mismo Goldschmidt,[8] los ejercicios y muy especialmente los de divisiones eran cosa corriente entre los jóvenes estudiantes de la Academia y aunque a algunos de éstos no les resultaron, al parecer, muy de su agrado,[9] la mayoría los practicó con entusiasmo como gimnasia intelectual indispensable para llegar al método dialéctico. El fragmento del cómico Epicrates,[10] que Diès reproduce *in extenso* y traduce en su 'Notice' al "Político",[11] no puede ser más revelador acerca del abuso de las divisiones en la Academia, las cuales llegaron a registrarse en una especie de murales o divisiones escritas (γεγραμμέναι διαιρέσεις) criticados también por Aristóteles al principio de su "De Partibus Animalium". La importancia de los paradigmas dentro del platonismo inmediato queda puesta de relieve con el título de una obra atribuida a Espeusipo: Περὶ γενῶν εἰδῶν παραδειγμάτων.[12] Toda esta devoción hacia los ejercicios previos es una prueba del gran respeto de Platón por el método dialéctico propiamente dicho y ello reafirma lo indicado acerca de que una cosa es la Dialéctica en tanto ciencia de las Formas y otra la división dicotómica

5 P. Louis, *Les métaphores de Platon,* París, 1945, p. 181.
6 Op. cit., p. 50.
7 Por más que en op. cit. n. 377, p. 51, contradice él mismo tal tesis al demostrar la vinculación entre "Fedro" 265d y las ulteriores divisiones; las palabras finales *ad loc.* refutan, así, aquellas anteriores: "we cannot expect Plato to repeat himself *verbatim.* But these variations have little or no significance for the evolution of his thought".
8 Op. cit., p. 14, nota 3.
9 Aristóteles se empeñó, por más que no con mucho éxito, en probar que el procedimiento dicotómico presupone más que establece la definición. Cf. *Anal. Prio.,* 31; *Anal. Post.,* II, 5 y *De Part. Anim.,* 1, 2 ss.
10 Cit. por "Atenea", II, 59d (vol. I, p. 139, ed. Kaibel).
11 Ed. Budé, París, 1935, pp. XXVII-XXVIII.
12 Según Diógenes Laercio (IV, 1, 5); para más detalles acerca de este aspecto, cf. P. Lang, *De Speusippi academici scriptis; accedunt fragmenta,* Bonn, 1911 y para el tema general de los ejercicios, cf. Diès, op. cit., pp. XXVI-XXX.

practicada en el terreno intermedio Forma-sensible. Los paradigmas son, cuando más, disciplina propedéutica a aquella, como de manera manifiesta señala Platón en "República": "pues no pensarás ni siquiera que los versados en éstas (*sc.* ciencias) sean dialécticos".[13]

El empleo del paradigma en "Sofista" en tanto ejercicio *previo*[14] a la definición directa del personaje, está sujeto a ciertas reglas prácticas que señalan la necesidad de comenzar por lo pequeño y fácil (*ἐν σμικροῖς καὶ ῥᾴοσιν*) antes de abordar los grandes temas (*ἐν αὐτοῖς τοῖς μέγιστοις*). Resulta, sin embargo, que las notas de facilidad y pequeñez no son las únicas razones para elegir, a título de paradigma, el del pescador de caña; la elección de tal ejemplo no es arbitraria, puesto que hay un nexo entre ambos personajes, que los hace ser parientes.[15] Metodológicamente considerada, la afinidad que se va a establecer entre el paradigma y el tema superior servirá para desarrollar una teoría general del paradigma, ya que se sientan las bases para plantearse el problema del metaparadigma (paradigma del paradigma).[16] Al levantamiento de tal teoría se aplica Platón en "Político".[17] Pero, desde un punto de vista práctico, inmediato, la relación de parentesco (*συγγένεια*), establecida entre el pescador de caña (paradigma) y el sofista (gran tema a definir), va a servir para formular la primera definición del segundo: *θηρευτής*, cazador, con lo que se sabe que pertenece al mismo grupo del pescador, al clasificado en el "arte adquisitivo" (*ἡ κτητικὴ τέχνη*). Se tiene asegurada, de esta manera, la correspondencia entre paradigma y definición y se procederá, entonces, a practicar en la segunda una división similar a la operada en el primero.

La división dicotómica (*δίχα διαίρεσις*) viene formulada en "Sofista" de modo incompleto, pues se limita allí Platón a hacer una sola recomendación: "marchar siempre sobre la parte derecha del corte" practicado "por escisión en dos sobre el género propuesto".[18] En "Político", por el contrario, se amplía más la descripción del procedimiento dicotómico; ante todo, se recomendará dividir por mitades (*διὰ μέσων*) y no "sutilizar" (*λεπτουργεῖν*) demasiado mediante cortes desiguales que separan porciones

---

13 531d10-e1: *οὐ γάρ που δοκοῦσι γέ σοι οἱ ταῦτα δεινοὶ διαλεκτικοὶ εἶναι·*

14 218d1 ss.: *τὸ πρότερον ἐν σμικροῖς κ. τ. λ.*

15 221d7-8: *Ἆρ' ὦ πρὸς θεῶν ἠγνοήκαμεν τἀνδρὸς τὸν ἄνδρα ὄντα συγγενῆ·*

16 "Polít.", 277d9-10: *Παραδείγματος ... αὖ μοι καὶ τὸ παράδειγμα αὐτὸ δεδέηκεν·*

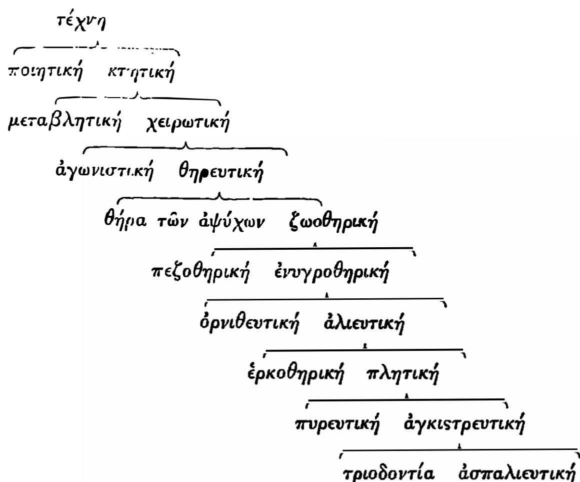
17 Cf. 277d-279b y 285a-286b.

18 264d10-e2: ... *σχίζοντες διχῇ τὸ προτεθὲν γένος, πορεύεσθαι κατὰ τοὐπὶ δεξιὰ ἀεὶ μέρος τοῦ τμηθέντος·*

pequeñas de las grandes.[19] De esta manera hay más posibilidades de encontrar las notas específicas (ἰδέαι) para aprehenderlas rectamente, con toda precisión.[20] Hay que evitar, además, los apresuramientos y practicar la división con tranquilidad para poder hacerlo bien, esto es, para no "quemar etapas".[21] En resumen: selección de las diferencias específicas; descripción exhaustiva del género y registro completo de cada parte en que aquel se divide. Si a esto se agrega la regla del "Filebo" acerca de la economía del método,[22] se poseerá la descripción de conjunto de las prescripciones platónicas sobre la división.

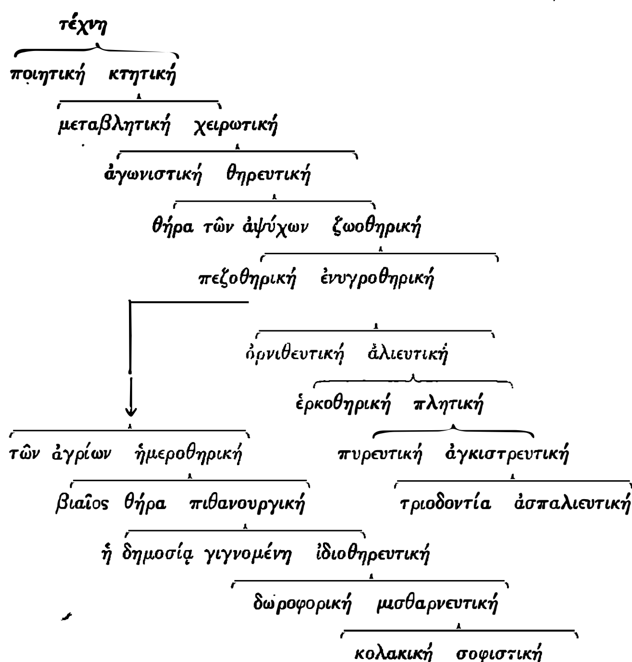
Los resultados obtenidos en "Sofista"[23] mediante el procedimiento dicotómico descrito son:

a) Para el *paradigma:* arte de la pesca (ἀσπαλιευτικὴ τέχνη, 219a-221c):



19 262a10-b1: Μὴ σμικρὸν μόριον ἓν πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν ...
20 262b3-7: ... ἂν ὀρθῶς ἔχῃ ··· μᾶλλον ἰδέαις ἄν τις προστυγχάνοι.
21 264a9-b4: Μὴ τοίνυν διαιρώμεθα ··· πρὸς ἅπαντα ἀποβλέψαντες, μηδὲ σπεύσαντες, ἵνα δὴ ταχὺ γενώμεθα πρὸς τῇ πολιτικῇ ··· οὐχ ἡσύχους εὖ διαιροῦντας ἠνυκέναι βραδύτερον ...
22 16d3-5: μετὰ μίαν (*sc.* ἰδέαν) δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μὴ τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν, según Diès, "principe d'économie, âme de toute méthode" (ed. Budé de "Polít.", p. 49, n. 1).
23 Cf. De Vogel, *Greek Philosophy I*, Leiden, 1957², pp. 246-247.

b) Para la *definición:* arte de la sofística (σοφιστικὴ τέχνη, 221c-223b):



3

Las definiciones del sofista y su nexo con el método

Las seis primeras definiciones del sofista se obtienen partiendo del mismo género superior utilizado para la clasificación de las especies y subespecies del pescador y les convienen los cuatro primeros géneros logrados en el paradigma; se confirma así el carácter necesario de la relación paradigma-definición. De acuerdo al resumen que de ellas da el diálogo en 231c, las definiciones quedan como sigue:

1. "Cazador interesado en jóvenes ricos"
   (νέων καὶ πλουσίων ἔμμισθος θηρευτής);
2. "Especie de comerciante al por mayor en las ciencias propias del

alma" (*ἔμπορός τις περὶ τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα*);

3. "Comerciante al por menor en las mismas ciencias" (*περὶ αὐτὰ ταῦτα κάπηλος*);

4. "Productor y vendedor de las mismas ciencias" (*αὐτοπώλης περὶ τὰ μαθήματα*);

5. "Especie de atleta que, en el arte de la disputa (erística) lucha por el discurso (logos)" (*τῆς ἀγωνιστικῆς περὶ λόγους τὶς ἀθλητὴς τὴν ἐριστικὴν τέχνην*);

6. "Alguien que purifica el alma de las opiniones que obstaculizan a las ciencias" (*δοξῶν ἐμποδίων μαθήμασιν περὶ ψυχὴν καθαρτὴν αὐτόν*).

Si esas seis primeras definiciones son todas obtenidas a partir de un mismo género (*κτητικὴ τέχνη*), la séptima [1] será lograda a través de un cambio de género (*ποιητικὴ τέχνη*). Ahora bien, para que tal cambio sea posible es necesario partir de la noción de *μιμητική* a la que llega Platón a partir de la quinta definición. En ella, en efecto, el sofista es calificado de *ἀντιλογικός* o "contradictor", pero para ser realmente un contradictor absoluto, esto es, para poder "producir (crear) todo",[2] que es la forma contradictoria de negarlo todo, hay que poseer la *técnica imitativa* (*μιμητικὴ τέχνη*), la cual, a su vez, presupone *el aparecer* (*τὸ φαίνεσθαι*) y *el parecer sin ser, sin decir verdad* (*τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα ἀληθῆ δὲ μή*).

Y de tal plano de apariencia se llega al fundamento del No-ser, es decir, a plantear la cuestión de la posibilidad del ser del No-ser. Se establece de esta manera el nexo entre las definiciones y el plano ontológico del diálogo a través del procedimiento paradigmático descrito. A partir, por consiguiente, de la quinta definición se logrará resolver el problema de la predicación (verdad-falsedad), utilizando para ello la rigurosidad deductiva de la Dialéctica. Pero el hecho de que otra de tales definiciones, la sexta, haga al parecer referencia aislada a Sócrates, sirve también

---

1 "Imitador del sabio" (*μιμητὴς τοῦ σοφοῦ*), esto es, quien posee el "arte de la contradicción que, por la parte irónica de lo apariencial, es mimético y, por el género simulador, pertenece a la creación de imágenes": Τὸ δὴ τῆς ἐναντιοποιολογικῆς εἰρωνικοῦ μέρους τῆς δοξαστικῆς μιμητικόν, τοῦ φανταστικοῦ γένους ἀπὸ τῆς εἰδωλοποιικῆς (268c 10-d1). O lo que es igual: "la parte no divina, sino humana de la creación, que determina la milagrería en los discursos": ... οὐ θεῖον ἀλλ᾽ ἀνθρωπικὸν τῆς ποιήσεως ἀφωρισμένον ἐν λόγοις τὸ θαυματοποιικὸν μόριον (268d1-3).

2 234b6: πάντα ποιεῖν.

para comprender la evolución del método dialéctico y su decidido empleo deductivo en esta fase del sistema.

Ha sido Cornford [3] quien ha señalado la relación de la sexta definición con el Sócrates histórico al proceder a refutar a aquellos comentar stas que "have held that all the Divisions define one class of historical persons from different approaches, and even that all the definitions are 'adequate' ".[4] Sostiene el autor citado que, ante el intento de adscribir un personaje o grupo de personajes de la sofística a cada definición, hay que levantar la objeción de que "there never existed any class of persons who could be characterised by the sixth definition", puesto que "the cathartic art of the sixth Division was practised by Socrates alone ... Division VI does not define any type of Sophist, but give a serious and even eloquent analysis of the purifying *elenchus* as practised by Socrates himself". Sin intentar siquiera entrar en el aspecto de la inconsistencia de que adolece la clasificación histórica de Cornford, efecto de separar demasiado a Sócrates de los restantes sofistas, conviene, sin embargo, fijarse en el contenido metodológico de la sexta definición relacionada de alguna manera con Sócrates. El propósito de la catarsis allí ofrecida es el de purgar el alma de la falsa idea de sabiduría [5] para que se abra paso la verdadera ciencia. Ahora bien, es propio del Platón socrático hacer hincapié en la presentación de teorías como la de la reminiscencia que presuponen un innatismo gnoseológico y que obligan a una profilaxia de opiniones para que, por vía inductiva, surja la verdad en el conocimiento. A tal procedimiento catár ico-inductivo se agrega la Dialéctica y la verdadera diferencia entre ambos métodos queda puesta de relieve mediante la elevación de la διαίρεσις a método superior y racional del conocer científico, propio de las

3 Cf. *Plato's theory of knowledge,* Londres, 1957², pp. 172 ss.

4 *Ad loc.;* los afectados por esta crítica son, ante todo, von Wilamowitz (op. cit., pp. 445 ss.) y Stefanini (op. cit., II, p. 194), aunque también, pero en otra medida, pudiera incluirse en tal grupo a J. Eberz (*Ueber den Philosophie des Platons,* Wurzburgo, 1902) ya que este autor, según señala Diès (*Autour de Platon,* ed. cit., p. 347), sostuvo la tesis de que con todas las definiciones se tendía a criticar a un solo sofista: Aristóteles. Cf. A. Tovar (Introd. a ed. española de "Sof.", Madrid, 1959, p. XI).

5 Procedimiento catártico que llega hasta Cicerón, a través de los estoicos, exaltadores de lo natural, y que en aquel toma la forma de las "semina innata virtutum", similares a las κοινὰ ἔννοια de la Stoa. Cf. Cicerón, *De finibus,* V, 18, 43, donde se establece la tesis pesimista de la necesidad de la filosofía para que los gérmenes o semillas de la virtud, depositados en el hombre de modo natural, puedan desarrollarse libremente.

Formas.[6] Esta diferencia importante viene determinada por una consideración ontológica subyacente. Para el Platón de los diálogos anteriores a "Parménides", las Formas se presentaban aisladas unas con respecto de otras por lo que había que buscarlas a partir de los objetos sensibles (vía ascendente) sobre los que aquellas se proyectaban. Pero "Parménides" ha mostrado la imposibilidad de concebir aisladamente a las Formas; en consecuencia, a partir de ese punto crucial, Platón se dedica a perseguir la clave del procedimiento que le permita obtener la relación interna de los objetos superiores del conocimiento, esto es, su deducción racional.

4

La quinta definición y su nexo con el problema de la predicación

Ἀντιλογικός, "contradictor" o "refutador" es una de las especies o subgéneros que le convienen al sofista por el procedimiento dicotómico del género superior,[1] que es el de "disputación" o ἀμφισβητητικόν, es decir, propiamente "controversia".[2] La controversia tiene dos partes: δικανικός, lo propio de una "controversia judicial" o "disputación forense" y ἀντιλογικός, que es lo que caracteriza a la "controversia particular" [3] de pre-

6 Como ha observado Ross (op. cit., pp. 116-117), "in the *Sophistes* and the *Politicus* 'collection' is never treated as a separate part of the process, the word συναγωγή does not occur, and though the word συνάγω often occurs (*Soph.* 224c9, 230b6, 251d8; *Pol.* 267b6, 278c5, 308c6, 311a1, c1), it is only once (*Soph.* 267b1) used of the colection of species into a genus. *The whole stress falls on the process of division*" (subrayado J. N.).

1 La sinonimia de γένος-εἶδος-ἰδέα es algo plenamente establecido desde Gomperz (op. cit. II, p. 598) y Rodier (op. cit., pp. 59-60) en contra de la tesis logicista de Lutoslawski (op. cit., pp. 398 ss.) que se basó en el uso creciente de γένη para sostener la conceptualización de las Formas platónicas y la consiguiente pérdida de su trascendencia y subsistencia. En nuestros días, Loriaux (op. cit., pp. 163 ss.) insiste sobre la equivalencia terminológica: "on ne s'étonnera pas ... de voir ici (*sc.* "Sof.", 253bc) le terme γένη substitué à celui d'εἴδη ou ἰδέαι ... Depuis les premiers exposés de la dialectique descendante, on a eu tendance à examiner les Formes, non plus dans le fait de leur existence qui leur est commun à toutes, mais dans ce qui les distingue les unes des autres, c'est-à-dire dans leur essence. Ici encore elles sont plutôt considerées de cette façon. Mais cela n'exclut pas qu'elles répresentent encore des existants. Le terme de γένη équivaut tout simplement à ceux d'εἴδη ou ἰδέαι".

2 ἀμφισβατέω: tirar, ir, saltar cada uno por su lado.

3 225b8-9: Τὸ δ' ἐν ἰδίοις αὖ καὶ κατακεκερματισμένον ἐρωτήσεσι πρὸς ἀποκρίσεις μῶν εἰθίσμεθα καλεῖν ἄλλο πλὴν ἀντιλογικόν;

guntas y respuestas. Determinar plenamente la esencia del "contradictor" será el paso siguiente en el cerco tendido al sofista que, de tal ἀντιλογικός, pasa a ser caracterizado como "especie de brujo (charlatán: γόης) imitador de las cosas, de lo real".[4] Para llegar a esto ha sido necesario efectuar aquel cambio de género aludido y admitir que el sofista se sitúa no sólo dentro del género adquisitivo sino también en el productivo o creador; al final del diálogo se logrará la definición correcta del personaje volviendo a este género y dividiendo por completo la rama del arte productivo.[5] En 235b-236c la división es parcial y se lleva a cabo operando desde el rasgo más destacado: "capacidad de construir imágenes" (εἰδωλοποιικὴ τέχνη). Para ello se divide la Forma de μιμητική en otras dos (δύο φαίνομαι, μέρει): a) ἡ εἰκαστικὴ τέχνη, "capacidad, arte de copiar" b) ἡ φανταστικὴ τέχνη, "capacidad, arte de simular".[6] El sofista habría de caer en la segunda división o parte (simulacro, semejanza, no copia o imitación), pues sus productos no son reproducciones fieles del original, sino que encierran engaño o ilusión.

Quedaría así completa la definición del sofista y la tarea dicotómica cumplida si tal definición no exigiera previamente la demostración de algo que, al anunciarla, se da por supuesto, pero que si no se prueba no es lícito postular aquella. Hay, en efecto, que profundizar en las Formas alcanzadas por la división, esto es, continuar el examen del procedimiento y llevarlo a sus consecuencias últimas, porque, ante todo, se tiene al sofista clasificado (inmovilizado) en un grupo, clase o Forma (εἶδος) donde "se ha plantado".[7] Tal Forma es "una cierta ciencia opinable pero no real acerca de todo";[8] para sacarlo de ese refugio será necesario, además, que el propio acosado (y otros con él) admitiera algo que, hasta Platón, ha sido imposible de admitir: *la existencia del No-ser.* No se podrá afirmar que el sofista es un "simulador de la realidad" hasta que no se demuestre que existe de alguna manera "lo que no es" ya que *simular* es producir *lo que no es* real.

El límite de la división dicotómica que aplica Platón a la definición del sofista es, pues, de naturaleza ontológica. La resolución de este límite

---

4 235a1-2: ... ὅτι τῶν γοήτων ἐστί τις, μιμητὴς ὢν τῶν ὄντων·

5 Cf. nota 1, p. 138 *supra.*

6 Cf. "Rep." X, condenación de la poesía: 595a-608b sobre el argumento de la imitación, tres veces alejada de lo real.

7 καταφύω, 236d3.

8 233c9-10: Δοξαστικήν ... τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστὴς ... ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν ἔχων ...

sólo será posible mediante la puesta en marcha de la capacidad deductiva de la Dialéctica que permita demostrar la existencia del No-ser a partir de sus relaciones con otras Formas, en especial, con las relacionadas inmediatamente con la de Ser. Ello significa de hecho, entrar en el problema general de la comunicación eidética.

La comunicación (κοινωνία) de las Formas no es alcanzada y tratada de modo directo sino que es necesario efectuar primero una labor de aproximación histórica y de reducción sistemática del problema. La Dialéctica en su función deductiva, esto es, aplicada a la demostración de la posibilidad de comunicación parcial de las Formas, será empleada en el momento en que resulte necesario[9] llevar a cabo la prueba exigida por la confrontación de algunas de las Formas superiores que conducen a la obtención de la de No-ser y, por consiguiente, a la demostración de su existencia. Ahora bien, por importante y aun voluminosa que sea la parte del diálogo (el *fruto o almendra*) dedicado al problema del No-ser y sus implicaciones onto-metodológicas, no hay que perder de vista que aquella viene enmarcada en un tratamiento específico de definiciones de tal manera que se parte del No-ser como necesidad impostergable para poder sostener la calificación simuladora del sofista y se termina en No-ser como fundamento del error y la apariencia.

No le hubiera sido posible a Platón, por otra parte, abordar directamente la cuestión general u ontológica de la comunicación y la específica o gnoseológica de la predicación sin resolver previamente el problema del No-ser tal y como estaba planteado en los términos históricos absolutos del eleatismo.

5

La condenación de un absoluto No-ser

La consideración del No-ser en el sentido absoluto o propio del planteamiento eleático produce resultados decepcionantes: no puede ser aplicado el No-ser a objeto alguno;[1] no puede ser atribuido (ἐπιφέρειν) ni a *ser* (ὄν) ni a *algo* (τις).[2] Luego, no puede ser atributo,[3] esto es, no puede

9 Cf. 253d ss.
1 Cf. 237a-241d.
2 237c8: ... οὐκ ἐπὶ τὸ ὂν οὐδ' ἐπὶ τὸ τὶ φέρων ...
3 237e1-2: Τὸν δὲ δὴ μή τι λέγοντα ἀναγκαιότατον ... παντάπασι μηδὲν λέγειν·

ser dicho (φατέον). Sucede, además, que tampoco puede ser sujeto: ser enunciado (φθέγγεσθαι), predicado algo de él, pues si el número en conjunto (ἀριθμὸν τὸ σύμπαντα) o lo que es igual, "el" o "los" es *ser,* no podrá "añadírsele", "juntársele" (προσγίγνομαι) el *ser* al *no-ser.* Consecuencia: el No-ser en sí mismo y para sí mismo (τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό) es impensable (ἀδιανόητον), inefable (ἄρρητον), silencioso (ἄφθεγκτον) e inexpresable (ἄλογον).

Consigue así Platón establecer la imposibilidad de operar con el *No-ser absoluto* (τὸ μηδαμῶς ὄν) y llegar a la conclusión provisional o de procedimiento que hay que admitir "bajo una cierta relación" (ὥς κατά τι) al No-ser, esto es, operar con el *No-ser relativo.*[4] Tal cambio equivale, en el plano histórico, a cometer el famoso parricidio (πατρολοία), es decir, a atacar (a "dedicársela") la tesis del padre[5] Parménides: ... βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ.[6]

Conviene detenerse en este punto y observar que, al excluir Platón el tratamiento del No-ser absoluto parmenídico, lo maneja como si fuera una Forma: τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό.[7] Pero sucede que, al final de la larga digresión sobre el problema de la existencia de un cierto no-ser, y una

---

4 "Il faut donc transformer la négation, d'absolue qu'elle était, en negation relative", Vanhoutte, op. cit., p. 115.

5 242a1: ἐπιτίθεσθαι τῷ πατρικῷ λόγῳ.

6 241d6-7. El tratamiento platónico del No-ser "bajo una cierta relación" correspondería a lo que en moderna terminología (sartriana) se denominaría "integración de lo abstracto en lo concreto". En efecto, si *lo abstracto* (Cf. J. P. Sartre, *L'être et le néant,* Le problème du néant: l'interrogation) es, en esencia, un análisis o separación forzada de "ce qui n'est point fait pour exister isolément" y *lo concreto,* por el contrario, "est une totalité qui peut exister par soi seule", el Ser parmenídico es lo abstracto, cuyo concreto no es el No-ser, sino la unión o relación de ambos, que es, en definitiva, a lo que aquí tiende Platón. La admisión de ese cierto No-ser equivale, por consiguiente, a la vuelta hacia lo concreto y a su recuperación. Posiciones de descarnamiento ontológico similar, con la consiguiente pérdida de la sustancia sintética o de unión, que sólo se da en lo concreto, no han faltado en la historia de la filosofía. El mismo Sartre nos recuerda allí dos. La integración kantiana de la "experiencia" para averiguar sus condiciones de posibilidad o la reducción fenomenológica husserliana que reduce el mundo al "correlato noemático de la conciencia". Esto es, de nuevo, en terminología sartriana (de evidente origen hegeliano): "commencer délibérément par l'abstrait". Así había comenzado Parménides; limítase entonces Platón a recuperar lo concreto como un punto de partida de valor ontológico completo y radical.

7 Cf. 238c8.

vez que se ha emprendido el estudio de éste desde el punto de vista de su relatividad, formulará también Platón la existencia del No-ser relativo como una Forma más entre las otras, la sexta, junto a las de Ser, Reposo, Movimiento, Identidad y Diferencia, con el mismo rango ontológico que aquellas;[8] Forma que no es en nada inferior en punto a *ser* a las otras Formas [9] y poseedora con seguridad de su propia naturaleza.[10] Y, por último, para que no haya lugar a dudas, se dice que el No-ser es como la Forma de lo Grande y la de lo Bello.[11] No hay, pues, ninguna diferencia fundamental: el No-ser absoluto es rechazado en tanto Forma para poder trabajar con el No-ser relativo, que termina, no obstante, siendo considerado al nivel de las Formas. Una de dos: o el No-ser absoluto no era una Forma y era relativo, permitiendo así su manejo, o el No-ser relativo no es una Forma y no puede, entonces, ser demostrada su existencia por deducción dialéctica. Platón no escapa al dilema, pues al elegir la adscripción del No-ser relativo al universo eidético cae en contradicción con respecto al planteamiento inicial antiparmenídico.

La condenación parmenídica del No-ser absoluto va a exigir, por reacción, una crítica similar platónica con el concepto opuesto: lo totalmente real o el Ser absoluto (*τὸ παντελῶς ὄν*)[12] con la finalidad de que éste se revele tan poco manejable como aquel. No otro es el sentido de la célebre revisión histórica que Platón lleva a cabo [13] para refutar la tesis parmenídica. La revisión se efectúa en tres fases: pluralistas y monistas, materialistas y amigos de las Formas y movilistas y estaticistas.[14] El propó-

---

8 258a7-8: ... *ἡ θατέρου φύσις ... τῶν ὄντων οὖσα·*

9 258b8-9: ... *ἔστιν οὐδενὸς τῶν ἄλλων οὐσίας ἐλλειπόμενον·*

10 258b10: *τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχον·*

11 258b10-c1: *ὥσπερ τὸ μέγα ἦν μέγα καὶ τὸ καλὸν ἦν καλόν κ. τ. λ.*

12 Cf. oposición terminológica similar en "Rep." 478d: *τὸ εἰλικρινῶς ὄν - τὸ πάντως μὴ ὄν.*

13 Cf. 242c-249d.

14 De los tres grupos, el más importante es el segundo en el que se presenta la conocida *γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας* entre "hijos de la tierra" (*σπαρτοί, αὐτόχθονες, γηγενεῖς*, 247c, 248c) y "amigos de las Formas" (*εἰδῶν φίλοι*, 248a; *οἵ ἐν εἴδεσι*, 249c). Estos últimos son los que han dado lugar a mayor diversidad interpretativa, en torno al problema: ¿quiénes eran esos *εἰδῶν φίλοι*? Las diversas hipótesis en torno al tema pueden resumirse así: a) Se alude al propio Platón, criticado por un autor desconocido en un supuesto inauténtico "Sofista" (Ueberweg, Windelband); b) Se alude al propio Platón, pero en plan de autocrítica, bien sea directamente por razones de fondo (Gomperz, Raeder, Lutoslawski), bien sea por razones de forma, por ejemplo, corrección de la anterior terminología (Ritter); c) Se alude a platónicos

sito general de la revisión es el que resume la aporética declaración de Platón: "expongamos entonces aquí esta dificultad y, puesto que tanto el Ser como el No-ser participan igualmente de ella, albergaremos entonces la esperanza de que, así como uno de ellos se nos muestre de oscuro o de claro, así se nos mostrará también el otro".[15] Esta declaración iguala las dificultades de operación del Ser absoluto con las del absoluto No-ser por demostración de la condición esencialmente aporética del primero.[16] La de-

---

de la Academia, rezagados con respecto al propio Platón (Natorp, Campbell —quien los considera específicamente contaminados de eleatismo y pitagorismo— y Ritchie); d) Se alude a un grupo o fracción de la escuela platónica dirigido por Espeusipo, al cual encontró Platón ya formado al regreso de su tercer viaje a Sicilia; frente a este grupo de Espeusipo, pero no por ello fieles necesariamente al maestro, otro capitaneado por Aristóteles, el cual sería el sofista perseguido en el diálogo (Eberz); e) Se alude a los megáricos (Schleiermacher, Zeller, Apelt); f) Se alude a los últimos pitagóricos (Burnet, basándose en Proclo, *in Parm.*); g) Se alude a los eleatas mismos (Deussen). Diès, por su parte (Cf. 'Notice' ed. cit., p. 292), rechaza la identificación con la escuela megárica, pues al parecer los raros textos que sobre esta escuela nos han llegado los muestran como defensores ardientes de la unidad absoluta. Quizás la interpretación más admisible, por lo amplia, sea la de von Wilamowitz para el cual (op. cit. II, p. 242), los "amigos de las Formas" poseen rasgos lo suficientemente impersonales —al igual de lo que pasa con "los hijos de la tierra"— como para convenir a grandes grupos históricos y ello parece indicar que a Platón le interesaba englobar tanto al platonismo como al eleatismo. Diès objeta tal interpretación por encontrar que, en tal caso, "comment aurait-il (*sc.* Platón) pu se compter au nombre de ceux qui immobilisent le Tout" (*ad loc.*), pero tal objeción da por supuesto que el movimiento se aplica a *todo el ser,* punto no plenamente esclarecido (Cf. las críticas a Diès sobre este aspecto de De Vogel en n. 19, p. 147 *infra*). La posición final de Diès, por su parte, es la de que los "amigos de las Formas" es una creación literaria de Platón, cuya motivación se encontraría en "Parménides": alianza ofensivo-defensiva de Platón con los eleatas.

15 250e5-10: Τοῦτο μὲν τοίνυν ἐνταῦθα κείσθω διηπορημένον. ἐπειδὴ δὲ ἐξ ἴσου τό τε ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν ἀπορίας μετειλήφατον, νῦν ἐλπὶς ἤδη καθάπερ ἂν αὐτῶν θάτερον εἴτε ἀμυδρότερον εἴτε σαφέστερον ἀναφαίνηται καὶ θάτερον οὕτως ἀναφαίνεσθαι·

16 244a5-8: ... τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὂν φθέγγησθε. Δῆλον γάρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾠόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν ... Este es el pasaje que utiliza Heidegger a guisa de exordio de *Sein und Zeit* para postular la necesidad de reiterar expresamente la pregunta que interroga por el ser. Aunque quiere ver Heidegger en dicho pasaje una auténtica perplejidad, el sentido inmediato del mismo no permite utilizarlo separado del contexto que lo origina sin correr el riesgo de una

rrota del dogmatismo ontológico parmenídico por medio del tratamiento aporético de los términos extremos que lo sostenían, le servirá a Platón para desarrollar el avance intermedio de la realidad de un cierto No-ser.

En el curso de la exposición histórica referida trata Platón dos cuestiones de valor ontológico que han dado pábulo a las disquisiciones interpretativas de los comentaristas platónicos modernos. Se trata de la γένεσις τῆς οὐσίας y del παντελῶς ὄν que guardan relación entre sí desde el punto de vista del método a utilizar, la dialéctica descendente, ya que admitir de alguna manera una "generación de lo real", esto es, de las Formas, será posibilitar la operación de la Dialéctica en la deducción de tales Formas [17] puesto que dicha generación constituirá el objeto por ex-

---

confusa desviación del significado propio de aquel, en todo caso, nunca tan radical como lo quiere el autor alemán citado.

17 En 248a8-9 se reprocha a los megáricos el que excluyan por completo la γένεσις de la οὐσία· Γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρίς που διελόμενοι λέγετε . . .; se amplía con la incorporación de la δύναμις en 248c8 ss.: Πρὸς δὴ ταῦτα τόδε λέγουσιν, ὅτι γενέσει μὲν μέτεστι τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεως, πρὸς δὲ οὐσίαν τούτων οὐδετέρου τὴν δύναμιν ἁρμόττειν φασίν. Rodier (*Les mathématiques et la dialectique dans le système de Platon*, 'Archiv. f. Gesch. d. Philos.', bd. xv, h. IV, 1902) no vaciló en afirmar: "il y a donc une génération des Idées, et c'est cette génération qui fait l'objet de la métrétique supérieure ou de la dialectique" y en apoyo de tal afirmación aportaba el pasaje de "Filebo" en el que se define al mixto con las palabras γένεσις εἰς οὐσίαν (26d), pudiendo haber agregado también el de "Polít.": τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν (283d), que Diès denomina "la loi de toute création" (ed. Budé, p. 44, n. 1). Tal adscripción de la generación a lo real obligó a los comentaristas a adoptar una de estas dos líneas interpretativas: o considerar a οὐσία como una referencia limitada a la realidad sensible, en cuyo caso la γένεσις no le conviene a las Formas, o ampliar el sentido de οὐσία a la realidad total (inclusive inteligible) y pensar entonces que Platón abandona la teoría original de las Formas por haber introducido de alguna manera en ellas el movimiento. La primera de estas tendencias no puede mantenerse con buen éxito, desde el momento en que ciertos pasajes de "Filebo" (53c-55a) aclaran definitivamente que οὐσία designa la esencia inteligible. La segunda interpretación tuvo, por el contrario, más aceptación; sobre todo, con Lutoslawski (op. cit., pp. 424 ss.) y. en cierto modo, Zeller (op. cit., pp. 488-489), frente a Apelt que fue posiblemente el primero en sostener (en *Beiträge zur Gesch. der griech. Philos.*, Leipzig, 1891, pp. 80 ss.) la tesis de una animación de las Formas en la filosofía platónica. Esta corriente se continúa con Ritter (*Beiträge zur Erklärung des Politikos*, "Neue Unters. über Platon", 1911, pp. 83 ss.), Souilhé (*La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, París, 1919, p. 63) y llega en nuestros días hasta Boussoulas (op. cit., pp. 105 ss.). La interpretación intermedia de Diès (*La définition de l'être*

celencia del método dialéctico. Por otra parte, el carácter universal del ser[18] asegurará el dominio de la deducción eidética aun en el orden sensible o, en caso de rechazar tal interpretación y limitarse entonces al orden inteligible (ser absoluto, perfecto),[19] se refuerza la deducción interna y específica de las Formas superiores.

---

et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon, París, 1932², pp. 39 ss.) explica el movimiento de la esencia por la acción del conocimiento: "le mouvement de l' οὐσία n'est que le mouvement passif qui consiste, pour l'objet de connaissance, à être connu ... la connaissance ne va pas sans un mouvement actif; donc aussi le fait d'être connu ne va pas sans un mouvement passif" (*ad loc.* pp. 41-46). La explicación de Diès es la seguida por Brochard (op. cit., pp. 113-150) y recientemente por Ross (op. cit., pp. 110 ss.) con ampliación al problema del παντελῶς ὄν. Por su parte, Souilhé (*Étude sur le terme* δύναμις *dans les dialogues de Platon,* París, 1919) ha subrayado la interpretación dinamicista de la realidad sosteniendo la tesis de que δύναμις (término de origen médico) llegó a significar filosóficamente la propiedad o cualidad de algo que sirve para revelar la naturaleza de una cosa: "Au sens philosophique, la δύναμις platonicienne peut se définir la proprieté ou la qualité révelatrice de l'être. Cette proprieté se manifeste sous quelqu'un de ces deux aspects: elle est soit une activité, ou un principe d'action, ou un principe de passivité, de résistance. Mais par l'un ou l'autre de ces aspects, parfois à differents points de vue, par les deux, elle dévoile la nature intime et cachée des êtres; bien plus, elle distingue entre elles les essences ..." (loc. cit.). De esta manera, se puede manifestar como principio activo o pasivo ante el conocimiento, con lo cual puede remitirse esta interpretación a la general de Diès.

18 Siempre que se acepte la traducción propuesta por Diès (ed. "Sof.", 1925) para παντελῶς ὄν (249a) con la fórmula de "l'être universel", explicada además en 'Notice' de ed. Budé (p. 289) al señalar que "l'être en sa plénitude est la somme de toutes les formes ou espèces de l'être". Fórmula difícil de rechazar si se atiende al criterio de autoridades, pues tanto Cornford (op. cit., pp. 244-247) como Ross (op. cit., pp. 44, 108-111) la siguen. Tal fórmula ampliaba y modificaba la concepción primitiva de Diès, expuesta en 1909 (*La définition de l'être,* etc. cap. III y IV) en donde distinguía οὐσία (realidad inteligible) de παντελῶς ὄν (mundo visible, ser animado, de acuerdo a "Fil." y "Timeo"); posteriormente (1925 y 1931, edcs. cts.) Diès declaraba: "j'ai eu tort ... de ne pas vouloir traduire le παντελῶς ὄν par la totalité de l'être". Las Formas pertenecen, pues, al ser universal. Contra tal definición se ha situado modernamente De Vogel (Cf. n. 19, *infra).* Stefanini, por su parte (op. cit. II, p. 239) traduce por "pienezza dell'essere"; para los efectos de la aplicación metodológica, su traducción se equipara a la de De Vogel: ambas limitan lo real al ámbito eidético. Cf. también Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne,* ed. cit., pp. 74-76, n. 13.

19 Esta es la tesis de C. J. De Vogel, expuesta en trabajo presentado al

6

Las Formas de Ser, Reposo y Movimiento

Para los efectos de la deducción formal tiene una importancia relativa la animación del ser platónico,[1] a no ser que se la considere principio del razonamiento sobre el que va a girar la deducción misma. Sucede, en

---

XI Congreso Internacional de Filosofía: "*Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible? (Critique des interpretations modernes de Soph. 249a et de Tim. 31b)*, pp. 61 ss. del vol. XII de las Actas del referido Congreso, correspondientes a la 'Hist. de la Fil. Metodología, Antigüedad y Edad Media', Lovaina, 1953. Se apoya De Vogel para su interpretación en un trabajo de su compatriota H. J. Loenen (*De* Νοῦς *in he systeem van Plato's philosophie,* Amsterdam, 1951) para llegar a la conclusión de que "en traduisant le terme παντελῶς ὂν par *l'être absolu* ou *l'être parfait* on suit l'usage général de la langue grecque et spécialement celui de Platon ... tandis que la traduction d'*être universel* ou de *la somme totale de l'être* (*sc.* las de Diès, Cornford, Ross) présuppose une signification extensive du mot παντελῶς que, en fait, cet adverbe ne possède guère" (*ad loc.* p. 66). Como crítica a la tesis de De Vogel, cf. Vanhoutte, op. cit., pp. 119-120).

1 Antes de pedir el movimiento para el ser, Platón se ha cuidado de señalar un "hacer algo" (ποιεῖν τι) del conocer (τὸ γιγνώσκειν) y un "pasarle algo" (πάσχειν τι) a lo conocido (τὸ γιγνωσκόμενον). Cf. 248d10-e2. Con posterioridad al planteamiento gnoseológico de la postulación dinámica del ser, es evidente desde 249a que, una vez formulada la petición de κίνησις, ζωή, ψυχή y φρόνησις para el παντελῶς ὄν (cf. 248e7-249a2), Platón insiste en esa postulación con el argumento de que "hay que luchar con todo el poder del razonamiento contra el que aniquila la ciencia, la inteligencia y la mente" (Καὶ μὴν πρός γε τοῦτον παντὶ λόγῳ μαχετέον, ὃς ἂν ἐπιστήμην ἢ φρόνησιν ἢ νοῦν ἀφανίζων ..., 249c6-7). Aquel planteamiento gnoseológico exige que, en nombre del conocimiento, que es acción, se le reconozca algún movimiento al ser total en tanto que comprende también lo conocido (objeto de la acción de conocer) y la mente cognoscente (sujeto de esa acción). Hay que admitir finalmente la explicación de Ross: "What Plato is saying is that ... we should find it difficult to believe that what is perfectly real cannot have movement, life, and the rest. He does not say that whatever is perfectly real must have these things; he simply denies that it cannot. His real meaning becomes clear in 249b5-10, where he says, in effect, that knowledge implies minds that are real and subject to change, and objects (the Ideas) that are real and not subject to change. He has not given up his belief in unchanging Ideas (which he expresses in later dialogues), but he adds that minds subject to change must also be accepted as completely real. And when he says that to the question whether reality is changeable

efecto, que a la petición original de la vida y el movimiento para el ser, le sigue de inmediato la inversa de ésta por correspondencia: que hay que conceder (συγχωρέω) el ser, hay que tratar como seres (ὡς ὄντα) a lo que se mueve (τὸ κινούμενον) y al movimiento (ἡ κίνησις).[2] Al proceder así, desplaza Platón el centro de interés del razonamiento del ser hacia el movimiento,[3] puesto que toma a éste como sujeto del que predica la propiedad ontológica. Destacar el movimiento obliga, a su vez, a enfrentarlo a su opuesto, la inmovilidad (ἀκινησία, ἀκίνητον), el reposo (στάσις) ya que "sucede que siendo los seres inmóviles ninguno en parte alguna tiene inteligencia sobre nada".[4] Al movimiento correspóndele el νοῦς y al reposo, la carencia de νοῦς; se logra presentar con ello el carácter irreductible [5] de estas dos Formas, lo cual es para Brochard [6] el nervio de la deducción de las restantes, es decir,[7] la razón misma de ser de la comunidad de los géneros.

7

La fundamentación y el desarrollo de la comunicación eidética

El problema general de la comunicación de los géneros comienza sien-

or unchangeable we must answer 'it is both', he does not mean that the same reality in some misterious way manages to be both, but that both unchanging Ideas and changing minds are perfectly real" (op. cit., p. 110).

2 249b3-4: καὶ τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα·

3 En lo cual sigue el programa aporético propuesto con respecto a ser: dejarlo en similar estado de turbación y dificultad (ἀπόρημα, cf. 244e) y aun de ignorancia (ἄγνοια, cf. 249d) en que se mostró el no-ser. Cf. 249d7, en donde parece resuelta momentáneamente la investigación sobre el ser (ἆρ᾽ οὐκ ἐπιεικῶς ἤδη φαινόμεθα περιειληφέναι τῷ λόγῳ τὸ ὄν;) y, a continuación, 249e2, que destruye tan vana esperanza: οὐκ ἐννοεῖς ὅτι νῦν ἐσμεν ἐν ἀγνοίᾳ τῇ πλείστῃ περὶ αὐτοῦ, φαινόμεθα δέ τι λέγειν ἡμῖν αὐτοῖς;

4 249b6-7: Συμβαίνει δ᾽ οὖν ... ἀκινήτων τε ὄντων νοῦν μηδενὶ περὶ μηδενός εἶναι μηδαμοῦ·

5 250a9-10: ... κίνησιν καὶ στάσιν ἆρ᾽ οὐκ ἐναντιώτατα λέγεις ἀλλήλοις; πῶς γὰρ οὔ;

6 Op. cit., pp. 136-138.

7 "Cette série de rélations entre l'être, le mouvement, le repos, le même et l'autre supposait démontré le principe de la communauté des genres. On a fait cette démonstration avec les concepts d'être, de mouvement et de repos. Mais cette démonstration elle-même supposait l'hétérogénéité respective des trois termes que l'on comparait ... En fin, cette hétérogénéité suppose établie l'existence même des termes: il a fallu démontrer que et le mouvement et le repos existent", Diès: *La définition de l'être* etc. p. 2.

do planteado *ex abrupto* a través de su derivado lógico-gnoseológico de la predicación: "digamos entonces cómo designamos con muchos nombres una misma cosa".[1] La referencia a la predicación no debe hacer pensar en una preocupación fundamentalmente histórica por el problema, tal y como lo ha conservado, entre otros, Aristóteles,[2] sino tener presente más bien, el declarado interés por concentrarse en los problemas derivados de las relaciones eidéticas. Platón, en efecto, da de lado con impaciencia el aspecto histórico de la participación de un individuo determinado con una multitud de Formas al recordarle a Teetetos que "muchas veces (habrá) tropezado con quienes se afanan en ello, algunas veces hombres ancianos que, por pobreza de dotación intelectual, se admiran de tales cosas y creen haber descubierto un tesoro de sabiduría".[3]

¿Por qué, entonces, abordar el problema de la comunicación de los géneros? Es de creer que la mejor respuesta a tal cuestión la ha dado Cornford, quien explica así la transición arriba expresada: "the link of thought is: Being and No-being have proved to be equally puzzling. Let us now consider statements (λόγοι) in which the words 'is' and 'is not' occur, and see if we can discover how Motion and Rest can both *be* and yet Being itself can *not-be* either moving or at rest".[4] La cuestión de la comunicación de los géneros o Formas, en consecuencia, se trata en el "Sofista" en dos momentos: el primero, relativo a la demostración de la comunicación misma y el segundo, concerniente a la forma como tal comunicación se lleva a cabo. Será necesario, por lo tanto, distinguir entre la *fundamentación* de la comunicación y el *desarrollo* de la misma. Se alude con lo primero a la demostración que efectúa Platón (251d-253b) para

1 251a6-7: *Λέγωμεν δὴ καθ' ὅντινά ποτε τρόπον πολλοῖς ὀνόμασι ταὐτὸν τοῦτο ἑκάστοτε προσαγορεύομεν·*

2 Cf. *Fís.* 185b25 ss. Aristóteles llega a hablar del caso grave de Licofrón, personaje que suprimía el 'es' (τὸ ἔστιν ἀφεῖλον)·

3 251c3-7: ... *πολλάκις τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακόσιν, ἐνίοτε πρεσβυτέροις ἀνθρώποις, καὶ ὑπὸ πενίας τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεως τὰ τοιαῦτα τεθαυμακόσι, καὶ δή τι καὶ πάσσοφον οἰομένοις τοῦτο αὐτὸ ἀνηυρηκέναι·*
Para orientación similar relativa a la preferencia que desarrolla Platón por el tratamiento del problema de las relaciones entre las Formas en vez de éstas con lo sensible, cf. "Parm.", 129a-b y "Fil.", 14d, donde se califica de "infantiles" (*παιδαριώδη*) a las discusiones sobre la participación sensorial exclusivamente. Cf. pp. 106-107 *supra* para lo atinente a la fase precrítica de la participación.

4 Op. cit., p. 253.

posibilitar de alguna manera la comunicación y, con lo segundo, se hace referencia a la técnica (Dialéctica: 253b-254b) que se aplica a la deducción de las Formas (254b-259d) hasta obtener, entre éstas, la correspondiente al No-ser.

La demostración de la comunicación de los géneros se lleva a cabo con el planteamiento de una triple disyuntiva: a) *Imposibilidad absoluta* de comunicación [5] de las Formas entre sí, no sólo de Ser con Reposo y Movimiento, sino de cualquier Forma: "¿no podemos atribuir (aplicar) al Ser ni el Movimiento ni el Reposo ni ninguna otra Forma a nada y las hemos de considerar a todas en nuestros discursos como incapaces de mezclarse y de participar entre sí?";[6] b) *Máxima posibilidad de combinación:* "o ¿unimos a todas (*sc.* las Formas) en lo mismo, como capaces de com-

5 En el curso de la demostración de la posibilidad parcial de comunicación de las Formas, va a utilizar Platón más de diez términos para cubrir la noción correspondiente a 'comunicación' (κοινωνία) y su negación. Tales voces son I) κοινωνία (y sus compuestos: ἐπικοινωνεῖν, προσκοινωνεῖν), que poseía un sentido físico de 'tener contacto', tan estrecho y directo que en la acepción corriente del habla llegó a significar 'comercio carnal', ello hace que su uso tenga que ser considerado como metafórico en el plano metafísico, desde el momento en que ni siquera es posible, como expresa Cornford, que "a Form is not imagined as perceiving or thinking of another Form when it 'combines' with it" (op. cit., p. 255). La metáfora de κοινωνία posibilita el despliegue de las restantes acepciones; II) προσάπτειν, 'unir', 'aplicar', 'atribuir', 'conectar'; III) συμμείγνυσθαι (συμμίγνυμι), 'mezclarse', 'juntarse', 'unirse', y su contrario, ἄμεικτα, 'inmezclables'; IV) μεταλαμβάνειν, 'participar en ', 'recibir de'; V) μετέχειν 'tener parte en', 'participar', 'compartir'; VI) ἐπιγίγνομαι, 'añadirse', 'reunirse'; VII) συνάγειν, 'amontonar' 'aproximar', 'unir'; VIII) συντίθημι 'poner a la vez', 'reunir', 'juntar', 'unificar'; IX) συνάπτειν, 'anudar juntos', 'enlazar', 'unir', 'ligar', 'juntar'; X) συναρμόζω, 'ajustar entre sí', 'unir de consuno', 'adaptar', 'poner de acuerdo'; XI) συγκεράννυμι, 'mezclar', 'combinar'; XII) συμφωνέιν, 'razonar juntos o acordes', 'entenderse'; XIII) δέχομαι, 'recibir', 'aceptar', 'admitir' (agréguense los contrarios: διαιρεῖν, διακρίνεσθαι, ἀναρμοστέω). Tal diversidad terminológica es deliberada: "by variyng the word, Plato helps the reader to free his conception of the relation intended from such associations and to escape the illusion that philosophical language can be really precise and unambiguous", Cornford, op. cit., p. 256.

6 251d5-9: Πότερον μήτε τὴν οὐσίαν κινήσει καὶ στάσει προσάπτωμεν μήτε ἄλλο ἄλλῳ μηδὲν μηδενί, ἀλλ' ὡς ἄμεικτα ὄντα καὶ ἀδύνατα μεταλαμβάνειν ἀλλήλων οὕτως αὐτὰ ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν λόγοις τιθῶμεν;

binarse entre sí?";[7] c) *Posibilidad relativa, parcial o condicionada* de unas con algunas: "o ¿unas (*sc.* Formas) sí y otras no?".[8]

Las tres posibilidades se presentan como disyuntivas exclusivas: ἤ - ἤ y así lo puntualiza el Extranjero al término del planteamiento: τούτων, ὦ Θεαίτητε, τί ποτ' ἂν αὐτοὺς προαιρεῖσθαι φήσομεν;

La solución platónica va a consistir en eliminar las dos primeras (las posibilidades extremas) para retener la intermedia. La imposibilidad absoluta de comunicación eidética es rechazada al mostrar los resultados que se derivarían de la misma: a) Todo queda destruido,[9] porque al no participar ni Reposo ni Movimiento con Ser, aquellos no existen; b) Es imposible la predicación (προσαγορεύω) pues ésta utiliza como términos básicos los "inmezclables" (por hipótesis) de 'ser' (εἶναι), 'separadamente' (χωρίς), 'de las otras cosas' (τῶν ἄλλελων) y 'por sí mismo' (καθ' αὑτό).[10]

La segunda posibilidad (comunicación absoluta) es eliminada por reducción al absurdo: "el movimiento mismo reposaría por completo y, a su vez, el reposo mismo se movería, si se añadieran el uno al otro".[11] Sólo queda como practicable la tercera posibilidad (τὸ τρίτον δὴ μόνον λοιπόν): "que unas (*sc.* Formas) consientan y otras no en mezclarse".[12]

Una vez demostrada la posibilidad parcial de la comunicación eidética por el procedimiento empleado de eliminar las otras posibilidades extremas, excluyentes de aquella intermedia, se insiste en la necesidad de este tipo de comunicación y se apunta, al mismo tiempo, hacia la conveniencia

---

7 251d9-10: ἢ πάντα εἰς ταὐτὸν συναγάγωμεν ὡς δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις·

8 251d10-e1: ἢ τὰ μέν, τὰ δὲ μή;

9 252a5-6: πάντα ἀνάστατα γέγονεν·

10 C. Ritter (op. cit., p. 55) y J. Burnet (*Greek Philosophy*, etc., pp. 282 ss.) sostienen que, de acuerdo a estas conclusiones, Platón indicó que no hay posibilidad de pensamiento sino en forma de juicio que une un sujeto a un predicado, es decir, que rechaza cualquier teoría del concepto, por cuanto ningún término en sí mismo tiene sentido: "the solution is briefly that *is* and *is not* have no meaning except in judgements or predications (λόγοι) ... Being, Rest, and Motion ... have no meaning except in a judgement", Cornford, que los cita (op. cit., p. 259), se opone a esta interpretación logicista que, en el fondo, destruiría la teoría de las Formas. La explicación al problema interpretativo reside, por supuesto, en la ambigüedad platónica del concepto 'ser', unas veces, *lo real,* y otras, la cópula *es* de los juicios. Cf. nota 19, p. 166 *infra,* sobre indeterminación de *esencia* y *existencia.*

11 252d6-8: ... κίνησίς τε αὐτὴ παντάπασιν ἵσταιτ' ἂν καὶ στάσις αὖ πάλιν αὐτὴ κινοῖτο, εἴπερ ἐπιγιγνοίσθην ἐπ' ἀλλήλοιν·

12 252e2-3: τὰ μὲν ἐθέλειν, τὰ δὲ μὴ συμμείγνυσθαι·

de alguna clase de técnica y organización científica que lo realice, mediante el recurso comparativo de situaciones relativas similares. La combinación de letras (γράμματα) y de sonidos (φθόγγοι) es similar (σχεδὸν οἷον) a la de las Formas.[13] Y así como las letras exigen una ciencia, la gramática y otra los sonidos, la música, exigirán las Formas, para el dominio y regularización de sus combinaciones, "una vez que convenimos en que los géneros participan entre sí igualmente de la mezcla",[14] "una cierta ciencia" (ἐπιστήμη τίς). ¿Para qué servirá tal ciencia, aplicada a las Formas? Su función es la de guía de viaje,[15] ante todo, y sirve, de modo general, para orientarse a través de los razonamientos o discursos (διὰ τῶν λόγων) y mostrar (δείκνυμι) rectamente (ὀρθῶς) cuáles géneros concuerdan y cuáles no se resisten.[16] O lo que es igual: "dividir por géneros es conocer lo que cada uno puede tener en común y lo que no".[17] Pero, además y con más precisión, se utilizará dicha ciencia para mostrar si hay algunos de tales géneros que se prolongan, que penetran (συνέχοντα) a través de todos (διὰ πάντων), como para ser capaces de combinarse (ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι) o si, por el contrario, hay algunos otros en las divisiones (ἐν ταῖς διαιρέσεσιν) que son causa de la división (τῆς διαιρέσεως αἰτία) a través de todo (δι᾽ ὅλων).[18]

---

13 Platón recurre a las letras como ejemplo en otros diálogos. Cf. "Cratilo", 393d, 424c ss.; "Rep.", 368d; "Teet.", 206b; "Fil.", 17a. Para los sonidos, cf. "Fedón", 86c; "Rep.", 531a; "Teet.", 206a-b; "Fil.", 17b ss., 80a. Aristóteles utilizó también las letras como ejemplos para aclarar ciertas exposiciones. Cf. *Met.* 985b15 ss. y *De gen. et corr.*, 315b6 ss.

14 253b9-10: ἐπειδὴ καὶ τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ ταὐτὰ μείξεως ἔχειν ὡμολογήκαμεν ...

15 253b12: πορεύεσθαι. La imagen del viaje guiado (πορεύω) es la que suele emplear Platón (Cf. "Rep.", 510b6: ... οὐκ ἐπ᾽ ἀρχὴν πορευμένη ἀλλ᾽ ἐπὶ τελευτήν y 533c9: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται). para caracterizar a la Dialéctica como ciencia exclusiva de las Formas. La Dialéctica atraviesa (πορεύει) el paso (πόρος) de las relaciones formales limitadas que, hasta ahora, se había revelado infranqueable (ἄπορος - ἀπορία). Cf. nota 3, p. 61 y nota 2, p. 69 *supra*.

16 253b13-c1: ... ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται.

17 253e1-2: ... ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.

18 Cf. 253c1-4. Piensa Cornford (op. cit., pp. 261-262) que con estas designaciones particulares indica Platón, en cada caso, la función copulativa 'es' y 'no es': "these pervasive Forms are obviously the meanings of certain words used in affirmative statements. They are, in fact, the meanings of the word 'is' ... the disjoining Forms are the meanings of the word 'is not' in true

8

Los cuatro momentos de la ciencia dialéctica

La ciencia que regula las combinaciones eidéticas y que, más adelante, será denominada Dialéctica,[1] sirve para: a) Determinar aquellas Formas que admiten combinación con otras (*función reguladora general* de la Dialéctica) y b) Señalar los tipos de Formas que facilitan y los que impiden la comunicación (*función selectiva especial* de la Dialéctica).

Quien utilice la Dialéctica observando las dos condiciones de operación especificadas[2] obtendrá los siguientes resultados: "percibir suficientemente (ἱκανῶς διαισθάνομαι) una Forma única que se extiende por doquiera a través de muchas, cada una de las cuales permanece distinta (χωρίς); muchas, diferentes entre sí, abrazadas por una desde fuera; de nuevo, una reunida en unidad a través de muchos conjuntos, y muchas, por todas partes, distintas y definidas".[3]

---

negative statements". No hay evidencia suficiente para suponer que Platón restringe la selección de las Formas que posibilitan la combinación de otras a los términos copulativos 'es' y 'no es'. Sería, por el contrario, más aproximado al tenor amplio del texto, considerar a tales designaciones como representativas del esquema específico que introduce Platón para explicar el mecanismo de las combinaciones. Podría, en tal caso, hablarse más bien de Formas-catalizadoras ya que, sin perder sus características esenciales, permiten la combinación de todas las demás. Prolongando la comparación química, se diría que son *catalizadores inferiores y de grupo*, con función análoga a la de las enzimas en el proceso (disolutorio) de la fermentación.

1 Cf. 253c-d: Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; —Ναί, φήσομεν. "Ciencia dialéctica" que es "ciencia de los hombres libres" (τῶν ἐλευθέρων ἐπιστήμη, 253c8-9) o de los filósofos (Cf. "Teet.", 172c-d). Aún se disputa acerca de si Platón tenía la intención de escribir un tercer diálogo, el "Filósofo" (Cf. Diès ed. Budé del "Parm.", p. XV y Cornford, op. cit., pp. 168-169). Lo cierto es que, además de la anterior referencia, se habla en 253e de nuevo del filósofo tras descubrir los resultados de la ciencia dialéctica, y se dice que "al filósofo lo descubriremos ahora y luego en un lugar como éste si lo buscamos" (τὸν μὲν δὴ φιλοσόφον ἐν τοιούτῳ τινὶ τόπῳ καὶ νῦν καὶ ἔπειτα ἀνευρήσομεν ἐὰν ζητῶμεν, 253e8-9), para agregar líneas adelante (254b5-7): οὐκοῦν περὶ μὲν τούτου (*sc.* τοῦ φιλοσόφου) καὶ τάχα ἐπισκεψόμεθα σαφέστερον, ἂν ἔτι βουλομένοις ἡμῖν ᾖ·

2 253d5: . . . ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν . . .

3 253d5-10: . . . μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς

La antítesis 'una - muchas' (μία - πολλά) marca el sentido de integración y superación de los *cuatro momentos dialécticos* que se registran en las combinaciones de las Formas: I) La Forma genérica sobre las específicas; II) Las específicas hacia la genérica; III) La Forma genérica superior (segunda potencia) sobre las respectivas específicas (primera potencia); IV) De nuevo las específicas que se orientan hacia otra genérica, etc.[4] La oposición lógica de tal antítesis es la de *análisis-síntesis;* análisis de una Forma en muchas y síntesis de muchas en una superior, con repetición progresiva.[5] No es nuevo el esquema; se trata del procedimiento dual, caracterizado desde "Fedro" y correspondiente a διαίρεσις y συναγωγή, respectivamente. Lo que sí es nuevo, e importa mucho el destacarlo a fines de ulterior comprensión del pleno carácter deductivo de la Dialéctica, es que, si en "Fedro" y "República", como se ha mostrado en el comentario a cada uno de tales diálogos,[6] la síntesis y el análisis que forman el conjunto de la Dialéctica, se aplicaban programáticamente a las

ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ συνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας. Se ha adoptado en la traducción *supra* la indicación de Stefanini (op. cit. II, p. 242, n. 2) para verter καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας como "e queste tuttavia distinte e definite per ogni verso" frente a las versiones de Diès ("enfin de nombreuses formes absolument solitaires"), Cornford ("many Forms entirely marked off apart"), Fraccaroli ("e parecchie altre totalmente separate"), Loriaux (sigue a Diès), Jowett ("many forms, existing only in separation and isolation"), Gauss ("viele gänzlich voneinander abgesonderte") ya que, en efecto, no sólo no existen para Platón Formas absolutamente separadas e incomunicadas, sino que el solo enunciarlo en un contexto de explicitación de la función dialéctica en cuanto *ars combinatoria* de las Formas, sería radicalmente contradictorio pues iría contra la función misma. Además de Stefanini, traducen conforme a esta interpretación: Modugno (*Il Sofista,* Aquila, 1928) y Tovar (*El Sofista,* Madrid, 1959). Para la interpretación detallada de este pasaje, cf. Stenzel (*Studien zur Entwicklung der plat. Dialektik, etc.,* Leipzig, 1931², pp. 62 ss.) y Cornford (op. cit.; pp. 266 ss.).

4 Robin (*Les rapports de l'être,* etc., ed. cit., p. 113) aun ve otra forma de antítesis: la de *extensión* y *comprensión* marcada por la oposición de expresiones simétricas como διατεταμένην (lo que se extiende) y συνημμένην ἐν ἑνί (reunidas en unidad).

5 Se pierde, por el contrario, la noción platónica de ciclo en la combinación dialéctica de las Formas si no se acepta el cuarto momento como similar al segundo (Cf. nota 3 *supra*) y se está, entonces, obligado, como le sucede por ejemplo a Loriaux, a dar del todo una explicación forzada y *ad hoc:* "de plus, on envisage même, par un dernier souci d'épuiser le sujet, la possibilité de Formes qui ne rentrent sous aucune catégorie" (op. cit., p. 164).

6 Cf. pp. 77-99 y 56-76 *supra,* respectivamente.

relaciones sensible-inteligible,[7] esa misma condición de doble fase será aplicada en "Sofista" al solo orden de las Formas, como consecuencia del predominio previo de uno de los pasos: la διαίρεσις. La Dialéctica se reduce y concentra en su objeto propio y exclusivo: organización del plano inteligible a través de las entidades clasificadoras del mismo, las Formas.

9

Las relaciones de la Dialéctica con "Político" y "Filebo"

El pasaje aquí comentado es capital para la comprensión del desarrollo de la Dialéctica platónica, pues no sólo complementa el de "Fedro" 265d que es, de hecho, la primera exposición coherente y programática del método, sino que permite ser también comparado con los ulteriores de "Político" (284e-285c) y de "Filebo" (16c-17a), de tal manera que bien puede tenérsele por el pivote o bisagra del método platónico. Su esclarecimiento complementario a través de los de "Político" y "Filebo" reafirma la importancia de su posición en el sistema de Platón.

El objetivo temático del diálogo "Político" es la determinación de la "exactitud en sí" (ἡ αὐτὴ ἀκρίβεια), como se lo recuerda el Extranjero al Joven Sócrates.[1] Para llegar a ese punto se ha partido de la evocación del procedimiento empleado en el "Sofista" con respecto al No-ser [2] y se establece la relación entre tal procedimiento y la necesidad que hay en este diálogo de probar la mensurabilidad (μετρητὰ γίγνεσθαι) de lo Grande y lo Pequeño (τὸ πλέον καὶ ἔλαττον) no sólo entre sí (μὴ πρὸς ἄλληλα μόνον), sino además en relación con la formación de la justa medida (ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν).[3] Pues si la "medida en sí", "mensura-

---

7 Frente a Robin (*Platon: Oeuvres complètes,* París, 1960, vol. II, n. 137 a traducción del "Sof.") y Campbell (*The Sophistes and Politicus of Plato,* Oxford, 1867), que habla de "individuals", es de suponer más bien, como hace Loriaux (op. cit., p. 164), que no se puede ver en el principio de 263d5 (Οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατός κ. τ. λ.), "une allusion au rapport sensible-intelligible ... il est plus normal d'y voir ... une reprise du problème de la communauté des Formes". Cf. Cornford (op. cit., p. 267, n. 2): "the whole procedure deals with Forms only".

1 284d1-2: Ὡς ποτε δεήσει τοῦ νῦν λεχθέντος πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ τἀκριβὲς ἀπόδειξιν.

2 284b6-8: Πότερον οὖν, καθάπερ ἐν τῷ σοφιστῇ προσηναγκάσαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ κατὰ τοῦτο διέφυγεν ἡμᾶς ὁ λόγος ...

3 Cf. 284b-c; también 284d5-6 para igual fórmula, "En d'autres termes, qu'il

ción" (μετρήσις) o "arte de mensurar" (μέτρητική) se aplica a todos los fenómenos, a todo lo que deviene (περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα)[4] será entonces un género superior que abarca numerosas especies y, para estudiarla (σκοπεῖν), habrá que seguir un típico proceso de *división por Formas* (κατ' εἴδη διαιρέω). De esa manera únicamente se llega a ser más (mejor) dialéctico en todo: τοῦ περὶ πάντα διαλεκτικωτέροις γίγνεσθαι.[5]

La diferencia fundamental entre el caso registrado en el "Político" y el "Sofista" es que, en el primero, se aplica un procedimiento de división por géneros a un arte no absolutamente eidético, la "mensuración", mientras que en "Sofista" se aplica a la deducción de las Formas mismas, con centro en el Ser. Por eso se indica, en el mismo "Político", que tal ejercicio sirve para *aumentar* la capacidad dialéctica,[6] no para establecerla. La ciencia dialéctica opera sobre Formas y es innegable que la μετρητική es una de ellas, aunque no del mismo rango que las cinco "muy importantes" (μέγιστα) del "Sofista", desde el momento en que comprende entre sus partes (μέρη), a las que se aplica, el orden sensible (τὰ γιγνόμενα). Las reglas[7] del procedimiento divisorio κατ' εἴδη son similares, aunque menos precisas y netas, a las enunciadas en el texto central de "Sofista" 253d, como puede verse en "Político" 285a-b; limítanse allí a recomendar: a) El logro de las unidades específicas a través de las diferencias (τὰς διαφορὰς ἴδῃ πάσας ὁπόσαιπερ ἐν εἴδεσι κεῖνται) cuando se opera con una comunidad (grupo) distinguido entre la multitud informe (ὅταν μὲν τὴν τῶν πολλῶν τις ... αἴσθηται κοινωνίαν) y b) La determinación a ultranza[8] de comunidades que agrupan en una semejanza única (ἐντὸς μιᾶς ὁμοιότητος ἔρξας) la totalidad de afinidades (σύμπαντα τὰ οἰκεῖα) abrazada por la esencia de un género: γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάληται. Esto es: la unidad en la pluralidad dispersa y la comunidad (de unidades superiores) en las unidades específicas. Expresado de otra manera: debe especificarse la diferenciación y debe fundamentarse la unificación en rasgos constitutivos para

---

n'y a pas de mesure que géométrique, que l'être lui-même comporte la mesure étant fait de non-être et d'être, d'un infini qui se détermine par la limite", Robin, op. cit., p. 116.

4 Cf. 285a2.

5 Cf. 285d6-7.

6 Διαλεκτικώτερος, ser más dialéctico, cuestión de grado, diferencia cuantitativa.

7 "Lo que conviene": δέον, 285a10.

8 "No ser capaz de desanimarse y abandonar antes de...": μὴ δυνατὸν εἶναι δυσωπούμενον παύεσθαι πρὶν ἂν κ. τ. λ. 285b4-5.

que, al pasar de la multiplicidad diferenciada a la multiplicidad unificada, no se pierdan los valiosos términos intermedios.

Por lo que respecta al "Filebo", la referencia complementaria a la Dialéctica está utilizada en un contexto a la vez grandioso[9] y práctico[10] que obliga a Platón a tratarla más bien de paso, con cierto apresuramiento y aun acosado por el deseo de no hablar demasiado acerca de lo que no puede ser fácilmente practicado.[11] Se trata únicamente de mostrar (δηλόω) el método; actitud indicativa y, por lo tanto, limitada. Aun así se registra una equivalencia básica con respecto a "Sofista" 253d; si en éste se trataba de discernir la unidad eidética a través de la multiplicidad, en "Filebo" 16d1-2, se trata de postular (θεμένους) en cada totalidad (περὶ παντὸς ἑκάστοτε) una Forma única (μίαν ἰδέαν) y buscarla hasta encontrarla realmente (ζητεῖν εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν). Una vez capturada tal Forma (ἐάν οὖν μεταλάβωμεν),[12] hay que averiguar (σκοπεῖν) si existen, además,[13] dos, sólo dos o más de dos: tres o cualquier otro número.[14] Consejo práctico que equivale a la segunda regla del "Sofista", según la cual se investigará si se da alguna pluralidad de Formas como abrazada desde fuera bajo la unidad de una Forma única. El tercer consejo platónico, en esta simple *indicación* del método dialéctico, sugiere que nuevamente (πάλιν) se proceda igual (ὡσαύτως) con cada una de las unidades obtenidas (τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον) hasta que se logre saber (μέχριπερ ἂν ἴδῃ) la totalidad (ὁπόσα) de Formas comprendidas en la pluralidad. En efecto: no se trata únicamente de saber que a las unidades primarias (τὸ κατ' ἀρχὰς ἕν) les corresponden unidad y multiplicidad de manera infinita (μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον), sino de saber *cuánta* multiplicidad (ὁπόσα), esto es, el número preciso de unidades subordinadas que agrupan.[15] Lo que agrega luego Platón, para completar la mostración del método, es explanación de un consejo anterior: "en cuanto a la Forma de infinito (ilimitado),

9 Alusión mítica a los dioses que nos trasmiten la Dialéctica como método de observación o estudio (σκοπεῖν), de aprendizaje (μανθάνειν) y de enseñanza (διδάσκειν). Cf. 16c-d.

10 Sobre el doble frente temático del placer y de los problemas de lo uno y lo múltiple.

11 "Mostrarla (*sc.* la Dialéctica) no es nada fácil, pero lo tremendamente difícil es utilizarla": ἣν δηλῶσαι μὲν οὐ πάνυ χαλεπόν, χρῆσθαι δέ παγχάλεπον, 16c2.

12 Cf. 16d3.

13 Μετά, después de esa, esto es, que dependen de ella, subordinadas a ella.

14 16d3-4: μίαν δύο, εἴ πως εἰσί ... εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ, τινα ἄλλον ἀριθμόν.

15 Cf. tercera regla de "Sof.", 253d.

no aplicarla (trasportarla) a la pluralidad antes de saber cuál es el número total de ésta que hay entre el infinito y la unidad".[16] La recomendación es clara: no perder de vista lo intermedio[17] entre la pluralidad y la unidad, es decir, *contar* las Formas, pues su reunión bajo un género superior es provisional y metódico ya que, de otro modo, se constituyen, a su vez, de nuevo, en unidades.[18]

Como se puede ver, el "Filebo" aporta el aspecto relativo a la explicitación de los intermediarios,[19] los cuales pueden ser considerados verdaderos entes matemáticos;[20] sin embargo, por las razones de contexto ya señaladas no presenta dentro del programa dialéctico general la fuerza de sistematización que distingue al "Sofista".

---

16 16d7-1: *τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός*. Se proclama aquí el valor de una descripción continua tanto de los entes matemáticos como de las conexiones ontológicas que regulan las relaciones de las Formas. Tal continuidad es una prueba más del racionalismo dialéctico de Platón en la fase deductiva frente a la discontinuidad de visiones inmediatas e inconexas, propias de la fase intuitiva. Cf. a este respecto Boussoulas, op. cit., pp. 94 ss., que caracteriza a los intermediarios (*μεταξύ*) de *ἐξαίφνης* lógicos, en un intento por reivindicar la discontinuidad en el sistema platónico, pero olvidando al mismo tiempo que la *instantaneidad* ha sido considerada como equivalente de la noción matemática de *diferencial,* lo cual no cancela la interpretación continuista, sino que, por lo contrario, la refuerza. (Cf. P. Natorp, *Platos Ideenlehre,* Leipzig, 1903; J. Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon,* París, 1927 y R. G. Bury, *The Philebus of Plato,* Londres, 1897).

17 Se añade más adelante: *τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς* (*sc.* *οἱ δὲ νῦν σοφοί*) *ἐκφεύγει, οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους*. (17a3-5).

18 16e1-2: ... *τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν*.

19 Robin sostiene (op. cit., p. 116), sin más pruebas, que "ces intermédiaires ... n'étaient pas explicitement désignés dans les analyses du *Sophiste,* mais ils y étaient impliqués, et le *Philèbe* ne fait que les mettre plus précisement en relief".

20 "Le *Philèbe* contient une page sur la dialectique (16c-17a) qui à première vue recouvre assez exactement les deux textes du *Phèdre* et du *Sophiste,* mais il y a un accent nouveau qui annonce l'arithmologie dont Aristote est le témoin. Il semble que Platon, devant la difficulté de trouver des lois d'exclusion et de compatibilité exigées par le principe de la communication des genres selon le *Sophiste,* se soit retourné vers une interprétation de style pythagoricien", Ricoeur, op. cit., p. 36.

Aplicación limitada de la Dialéctica: los μέγιστα γένη

Para el logro de la demostración de la existencia del No-ser se procederá a efectuar las deducciones necesarias que conduzcan a la Forma correspondiente. Como señala Platón "lo que hay que hacer ahora es que nos dejemos llevar por esta tesis (λόγος) e investiguemos".[1] ¿Cuál es esa tesis? La ya demostrada de la posibilidad de comunicación parcial de las Formas: "estamos de acuerdo en que, de entre los géneros, algunos se prestan a comunicarse mutuamente y otros no; unos (se comunican) con pocos y otros con muchos; a algunos, a través de todo, nada les impide comunicarse con todos".[2] Tesis que, por medio de la técnica que se aplica, no va a extenderse, en el ejemplo elegido por Platón, a la universalidad eidética.[3]

Hay una razón para tal limitación: "para que no nos desconcertemos en la pluralidad" (ἵνα μὴ ταραττώμεθα ἐν πολλοῖς).[4]

La aplicación limitada, restringida, de la Dialéctica a la deducción de las Formas operará con algunas de ellas, escogidas de entre las que se consideren más importantes.[5] ¿Cuáles son esas? De entre los géneros o Formas

---

1 254c2-3: τὸ δὴ μετὰ τοῦτο συνεπισπώμεθα τῷ λόγῳ τῇδε σκοποῦντες κ. τ. λ.

2 254b10-c1: ... τὰ μὲν ἡμῖν τῶν γενῶν ὡμολόγηται κοινωνεῖν ἐθέλειν ἀλλήλοις, τὰ δὲ μή, καὶ τὰ μὲν ἐπ' ὀλίγον, τὰ δ' ἐπὶ πολλά, τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων οὐδὲν κωλύειν τοῖς πᾶσι κεκοινωνηκέναι ...

3 254c3: ... μὴ περὶ πάντων τῶν εἰδῶν·

4 Cornford (op. cit., p. 268) explica esta reducción por razones de economía, ya que Platón pensaba escribir el "Filósofo": "the extreme compression and subsequent obscurity of this account of the field of Dialectic may be explained if one supposes that Plato, as the Stranger's subsequent speeches suggest, intended to analyse the relations of Forms in more detail in the *Philosopher*, where it stands in the *Sophistes*, the account is almost a digression, and Plato may have wished to restrict it to the smallest possible space". Según otros comentaristas la reducción obedece a razones necesarias: "une classification complète de toutes les Formes aurait fatalement conduit le philosophe (*sc.* Platon) à un travail de titan, peut-être même à un travail pratiquement impossible ... Cette vision totale et logique du monde des Formes qu'il revait d'abord de fournir dans la dialectique descendante, il rennonce à la donner dans toute son amplitude. Et sans doute ne faut-il pas trop regretter cette impuissance. Une classification complète des Formes eut nécessité un long exposé, certainement très fastidieux", Loriaux, op. cit., p. 166.

5 254c4-5: ... προελόμενοι τῶν μεγίστων λεγομένων ἄττα·

importantes se escogen tres: Ser, Reposo y Movimiento.[6] Con ellos, y a partir de Ser,[7] se efectúa la deducción de las Formas superiores mediante la Dialéctica.

11

La deducción dialéctica de las Formas superiores

La tarea deductiva que Platón lleva a cabo para llegar a la Forma de

6 254d4-5: Μέγιστα μὴν τῶν γενῶν ἃ νυνδὴ διῇμεν τό τε ὂν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις. La traducción de este pasaje no es fácil como ha mostrado Cornford (op. cit., p. 273, n. 2). Las traducciones habituales (Cf. Apelt: "Die Gattungsbegriffe, die wir woher durchgingen, waren doch das Seiende selbst, sowie Stillstand und Bewegung"; Campbell: "The most important kinds are those which we have just been considering" ... y Diès: "Or les plus grands des genres sont ceux précisement que nous venons de passer en revue ..." coinciden en tomar a μέγιστα como sujeto, lo cual hace que se hable de "las Formas supremas" y da pie para que se tome a tales géneros supremos por antecedente inmediato de las categorías aristotélicas (Cf. Campbell, op. cit., p. XVII). Cornford, por el contrario. apoyándose en un pasaje anterior, el relativo a algunos de los más importantes (τῶν μεγίστων ἄττα), que considera el antecedente gramatical de éste, propone que el sujeto sea ἃ νυνδὴ διῇμεν y μέγιστα, predicado, lo cual daría: "Now, among the Kinds, those we were just now discussing-Existence itself and Rest and Motion-*are* very important". Que μέγιστον sólo significaba en el lenguaje del "Sof." "muy importante" y no el propuesto superlativo, parecen confirmarlo, a favor de la lección de Cornford, los pasajes 220b y 229b, donde se habla, respectivamente, de dividir la pesca κατὰ μέγιστα μέρη δύο y de los dos géneros μεγίστω de la enseñanza. Ross (op. cit., p. 113, n. 6) se opone a la lección de Cornford: "this might be accepted if the Stranger had described being, motion, and rest simply as μέγιστα γένη, but he says they are μέγιστα τῶν γενῶν, and Theaetetus answers πολύ (254d4-6). 'Much very great' will hardly do, while πολὺ μέγιστα is ordinary Greek for 'much the greatest'. Motion and rest are in fact less 'great' than sameness and difference; but it is natural that Plato should at this stage mention only those greatest kinds which have already been discovered' Cf. A. L. Peck, op. cit., pp. 42-53 y D. W. Hamlyn, *The communion of forms and the development of Plato's logic* ('Philos. Quarterly', 1955, pp. 289-302).

7 La primacía de ser queda demostrada en su mayor capacidad de mezcla con las otras dos Formas, que no se combinan entre sí: ἀμείκτω πρὸς ἀλλήλω 254d7-8, mientras que Ser se mezcla a ambas: τὸ δὲ γε ὂν μεικτὸν ἀμφοῖν 254d10. "L'Etre est ce qui domine l'opposition Mouvement-Repos ... Autrement dit, faire une philosophie de la permanence ou une philosophie du devenir, ce n'est pas encore penser l'Etre. L'être n'est ni le devenir ni la permanence, mais ce qui permet de fonder leur opposition et leur alternance dans l'histoire de la philosophie", Ricoeur, op. cit., p. 54.

No-ser se realiza en tres distintos niveles eidéticos: a) El correspondiente a las Formas de Ser, Reposo y Movimiento; b) El de las Formas de Identidad y Diferencia (o Alteridad: θάτερον) y c) El propio de la Forma de No-ser. Aunque se trata de un proceso deductivo riguroso que utiliza un número limitado de elementos para, a partir de ellos, obtener otros, es imposible, por mucha tentación que se experimente, pretender *formalizar* el procedimiento en cuestión de acuerdo, por ejemplo, a un esquema axiomático moderno.

Podría pensarse, en efecto, que en "Sofista" se echan las bases de una auténtica axiomática, desde el momento en que se puede distinguir en él una cierta estructura constituida por las "reglas de formación" del sistema, que son las Formas mismas, en tanto definiciones primarias de las que se parte, y las "reglas de derivación", que equivaldrían a las propias de la Dialéctica.[1] Se tendrían así las llamadas "leyes de construcción" y "leyes de deducción", que constituyen la morfología de cualquier sistema axiomático. Las Formas platónicas obran como elementos últimos,[2] esto es, desempeñan el papel de las proposiciones en un sistema lógico proposicional y algunas de ellas (Ser, Reposo, Movimiento) podrían ser tenidas por *axiomas* de los que partir para la obtención de las restantes; éstas, por su parte, podrían ser consideradas como *teoremas* del sistema. Hasta aquí, nada más, llegaría el pretendido paralelismo con el método axiomático, pues sucedería que los axiomas elegidos (o, al menos, los elementos últimos de los que se parte en el proceso deductivo), no podrían satisfacer las tres condiciones mínimas exigidas por cualquier método axiomático para sus propios axiomas: *compatibilidad, independencia* y *suficiencia.* Las Formas de Reposo y de Movimiento no son *compatibles* entre sí, pues si compatibilidad se define como carácter general de no contradicción, la condición de irreductibilidad fundamental que existe entre Movimiento y Reposo se basa en la más pura contradicción entre ambas Formas.[3]

La incompatibilidad de κίνησις - στάσις[4] garantiza, al menos, su *inde-*

1 De acuerdo a la terminología unificadora de J. Ladrière (*Les limitations internes des formalismes,* París-Lovaina, 1957, pp. 38 ss.).

2 "Suposiciones", según D. García (*Introducción a la lógica moderna,* Barcelona, 1936, pp. 117 ss.).

3 Como se ha indicado antes (Cf. pp. 149-150 *supra),* a partir de 252d, Platón se esfuerza por demostrar que Reposo y Movimiento carecen de la "facultad (poder) de mutua comunicación" (δύναμις ἐπικοινωνίας); la demostración —no está de más el recordarlo— es *reductio ad absurdum.*: κίνησις τε αὐτὴ παντάπασιν ἵσταιτ' ἂν καὶ στάσις κ. τ. λ. 252d6 ss.

4 En 256b8-10 hay una aparente refutación de esta incompatibilidad: "pues

pendencia, en el sentido técnico de no poder ser deducidos uno de otro, pero no puede entonces decirse lo mismo de Ser con respecto a los dos anteriores, ya que participar en el ὄν es existir en tanto Formas: ἐστὸν γὰρ ἄμφω;[5] luego, se deducen de él. Por otra parte, la deducción de las Formas de los niveles dos y tres, a partir de las del nivel uno, obligaría, cuando menos, a operar con una axiomática reducida a tres componentes primarios o "de síntesis" (=axiomas). Exige, por último, la *suficiencia* que se parta tan sólo de los axiomas necesarios para la deducción de los teoremas del sistema. En el caso de que éste se limitase a las seis Formas en cuestión, podría considerarse a las tres primeras como axiomas propiamente dichos y a las tres restantes (Identidad, Diferencia y No-ser) como propiedades derivadas o teoremas. Pero ni siquiera así podría cumplirse con el requisito de suficiencia, pues las Formas de Identidad (ταὐτόν) y Diferencia (θάτερον) no tienen que deducirse *necesariamente* de las

---

si de algún modo participa el movimiento mismo del reposo, no sería nada insólito que lo denominásemos estacionario (στάσιμος)": οὐκοῦν κἂν εἴ πῃ μετελάμβανεν αὐτὴ κίνησις στάσεως, οὐδὲν ἂν ἄτοπον ἦν στάσιμον αὐτὴν προσαγορεύειν;. Obsérvese, no obstante que se trata, en primer lugar, de una paradoja que forma parte de un conjunto (255e256c) levantado al término de la deducción de los cinco géneros para mostrar las diferencias de relación en que se construyen las sentencias con 'es' y 'no es'. Aunque se sostenga que, "en cierto modo" (πῃ), el Movimiento participa del Reposo porque a) Según Diès (cit. por Cornford *ad loc.*), el movimiento uniforme de una esfera se da en el mismo lugar, o b) Según Ritter (op. cit., p. 61), el movimiento puede ser medido y descrito, las claras indicaciones de Platón acerca de la incompatibilidad de ambos géneros obligan a otra interpretación del referido pasaje. Una componenda demasiado forzada es la de Stefanini (op. cit., pp. 258-259) que distingue entre mundo sensible e inteligible y cree que Platón sostiene la compatibilidad de las dos Formas en cuestión en el segundo y la niega en el primero: "se il moto e la stasi rispecchiano la condizioni del mondo fisico, sono reciprocamenti incompatibili, ma nell'ordene ideale la permanenza degli esseri nella loro natura, o la loro stasi, non esclude quel moto diffusivo che è la loro δύναμις κοινωνίας". Resulta muy preferible aceptar la solución ya apuntada por Schleiermacher y Heindorf: sospechar la existencia de una laguna entre προσαγορεύειν y ὀρθότατα. Cornford, (op. cit., p. 287), que acepta esta solución, propone entonces interpolar: νῦν δὲ οὐδαμῶς μεταλαμβάνει. ΘΕ. οὐ γὰρ οὖν. ΞΕ. ταὐτοῦ δὲ γ' ἅμα καὶ θατέρου μετέχουσαν ὀρθῶς ἔχει καὶ ταὐτὸν αὐτὴν καί οὐ ταὐτὸν προσαγορεύειν, que traduce por "But it does not in fact participate in Rest at all. *Theaet.* No, it does not. *Str.* Whereas it does participate both in Sameness and in Difference, so that it is correct to speak of it as both the Same and not the Same".

5 Cf. 254d10.

tres Formas-axioma consideradas (Ser-Reposo-Movimiento), ya que podrían obtenerse igualmente de la tríada Ser-Unidad-Pluralidad.[6]

Si se insiste, no obstante, en hablar de organización matemática en la construcción deductiva de la dialéctica platónica,[7] habrá que puntualizar que, en lo relativo a una supuesta axiomática, ésta sería en todo caso del tipo *material*,[8] esto es, *de contenido,* por utilizar conceptos fundamentales cuyo sentido está dado (definido) de manera intuitiva (como pasa con las Formas) y por carecer de una estructura de definiciones elementales limitada estrictamente a las relaciones.

La deducción de las Formas de segundo nivel se lleva a cabo a partir de las tres del primer nivel, hasta el punto de que puede afirmarse que Identidad y Diferencia están contenidas, de hecho, en Ser, Reposo y Movimiento,[9] como se muestra en 254d15: "por consiguiente, cada una de de éstas (Ser, Reposo, Movimiento) es otra que las dos (restantes) e idéntica consigo misma".[10] A partir de aquí, esto es, a partir de la constatación

---

6 Mucho menos se cumpliría la condición de suficiencia si se pretende ampliar el supuesto sistema hacia otras Formas-teorema, como sucedería con el intento de Boussoulas (op. cit., pp. 58 ss.) a través de las Formas de Causa, Límite, Mixto e Infinito.

7 Cf. A. Speiser, *Platos Ideenlehre und die Mathematik* ('Jahrbuch der schweizerischen philosophischen Gesellschaft', Basilea, 1942, 2, pp. 123-140) y *Ein Parmenideskommentar, Studien zur platonische Dialektik,* Stuttgart, 1937; F. M. Cornford, *Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII* ('Mind,' Londres, 1938, pp. 37-52 y 173-190); S. Demel, *Platons Verhältnis zu Mathematik,* Leipzig, 1929; K. Duerr, *Moderne Darstellung der platonischen Logik. Ein Beitrag zur Erklärung des Dialoges 'Sophistes'* ('Mus. Heilnet', II, 1945, pp. 166 ss.); J. Xenakis, *Plato on statement and truth-value* ('Mind', Londres, 66, pp. 165-172); A. Frajese, *I passi matematici di Platone,* Roma, 1942; A. Tumarkin, *Die Methode und die Grenze der Methoden bei Platon* (Trabajos del Congreso Descartes, 1937, t. v, pp. 101-107); Th. Greenwood, *Plato and Aristotle, A contrast between their mathematical outlook* ('The New Scholasticism', Washington, 1944, 18, pp. 262-269); K. Reidemeister, *Mathematik und Logik bei Platon,* Leipzig, 1942.

8 Del cual será, luego, el modelo la de Euclides en geometría.

9 "Es muss ... zunächst sorgfältig geprüft werden, ob mir mit 'Identität' und 'Verschiedenheit' wirklich etwas neues aussagen, das in den andern drei obersten Begriffen nicht schon enthalten war", Gauss, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos,* III-I, Berna, 1960, p. 218. Gauss procederá a probar la no inclusión de estas dos nuevas Formas en las otras tres superiores por partir de la interpretación plotiniana de las "quinque voces" o "universalia universalissima" platónica. Cf. nota 6, *supra.*

10 Οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταὐτόν·

de la deducción de dos términos nuevos (*ταὐτόν, θάτερον*), el esfuerzo discursivo platónico tenderá a demostrar que a tales términos les corresponden unas Formas reales. De lo contrario, serán designaciones distintas de las mismas únicas Formas superiores: "diríamos inadvertidamente como propio de alguna de aquellas esto de 'idéntico' y 'otro' ".[11] La prueba de que ni 'idéntico' ni 'otro' se reducen a alguna de las tres Formas establecidas procede por pasos: se demuestra que 'idéntico' y 'otro' no son ni Reposo ni Movimiento[12] porque si lo fueran se produciría la contradicción provocada por la identificación de Reposo y Movimiento.[13] Luego, "el Movimiento no es lo mismo o lo otro ni tampoco el Reposo".[14] Como se ve, la prueba de la no identificación (o sea, de la diferenciación) de Movimiento-Reposo con Identidad-Diferencia se basa en la irreductibilidad, ya demostrada,[15] de esas dos Formas pertenecientes al primer nivel eidético. Una vez logrado esto, es fácil probar que la Identidad, por su parte, no se confunde tampoco con el Ser, puesto que, si lo hiciera, volvería a reproducirse la contradicción radical de Reposo-Movimiento por participar ambos plenamente de Ser;[16] equivaldría a sustituir Ser por Identidad: *ἀλλὰ μὴν τουτό γε ἀδύνατον*. Con ello se ha logrado probar que Identidad y Diferencia no son Reposo-Movimiento y que Identidad no es Ser, lo cual permite ya establecer que, al menos, Identidad es una cuarta Forma.[17]

Lógicamente es un disparate afirmar la distinción de Ser e Identidad: o el Ser no cumple el principio de identidad o éste no tiene vigencia. Esta dificultad es la que ha llevado a pensar que la distinción entre ambas Formas no es constante en el proceso deductivo,[18] sino que debe ser cancelada para evitar una contradicción como la denunciada. Pero sucede que no hay dudas acerca de lo tajante de tal distinción y si Platón no la desarrolla o no trabaja

---

11 254e6-255a2: *τό τε ταὐτὸν τοῦτο καὶ θάτερον ὡς ἐκείνων τι προσαγορεύοντες λανθάνομεν ἡμᾶς αὐτοὺς;*

12 255a4-5: *'Αλλ' οὔ τι μὴν κίνησις γε καὶ στάσις οὔθ' ἕτερον οὔτε ταὐτόν ἐστι·*

13 Cf. 255a10.

14 255b6-7: *Μὴ τοίνυν λέγωμεν κίνησιν γ' εἶναι ταὐτὸν ἢ θάτερον, μηδ' αὖ στάσιν·*

15 Cf. pp. 149-150 y nota 4, p. 162 *supra.*

16 255c1: ... *κίνησιν* ... *καὶ στάσιν ἀμφότερα εἶναι* ...

17 255c6-8: *Τέταρτον δὴ πρὸς τοῖς τρισὶν εἴδεσιν εἶδος τὸ ταὐτὸν τιθῶμεν; Πάνυ μὲν οὖν·*

18 "The distinction between Being and Sameness is hardly maintained in what follows", Campbell (cit. por Cornford, op. cit., p. 281, quien, por su parte, no encuentra justificada tal afirmación).

más con ella es porque tendrá que prestar más atención a la Forma de Diferencia por ser ésta la que le va a permitir llegar al establecimiento de la de No-ser y, finalmente, la que le ayudará a resolver el problema de la falsa predicación. Identidad es, por consiguiente, considerada como Forma aparte, distinta de la de Ser; luego, Ser no es Identidad. Habrá que concluir más bien que resulta imposible hablar de contradicción lógica en Platón por mantenerse éste en todo momento en un plano rigurosamente ontológico. Expresándolo de otra manera: *no hay en Platón diferencia entre esencia y existencia en el tratamiento de Ser.*[19] Si la hubiese, no se tomaría Platón la molestia de realizar ese gigantesco trabajo dialéctico de deducción del No-ser en tanto Forma; le hubiese bastado con asignar el Ser (existencia) al No-ser (esencia) para posibilitar el discurso falso. Pero Platón no concibe al No-ser (y, por tanto, tampoco al Ser) como sólo esencia o sólo existencia, sino como unidad indisoluble; por ello, va a resolver el problema de la predicación, fundado sobre la relaciones copulativas esenciales ('es', 'no es'), a través de la comunicación de las Formas, relaciones sustantivas ontológicas. Ἔστιν tiene, por lo tanto, el doble significado del ser plató-

---

19 Cf. 250b-c, donde εἶναι, οὐσία y ὄν son utilizados indiferenciadamente para expresar el mismo concepto. Tan sólo el término φύσις (Cf. 250c, 255e, 256d, 257a-d, 258a-b) puede ser considerado como equivalente del τόδε τί aristotélico, por más que tampoco en Aristóteles se matizan las diferencias *onto-lógicas* entre "esencia" y "existencia": "In the *Metaphysics* there is no trace of any such opposition (*sc.* la de "esencia" - "existencia") in the terminology of Being", J. Owens, *The doctrine of Being in the aristotelian 'Metaphysics'*, Toronto, 1957², p. 70; "It may seem surprising that Aristotle, while dwelling on the two main senses of the copulative 'is' —those in which it indicates respectively accidental and essential being— should say nothing of the existential 'is' ... The reason is that though logically the existential 'is' may be distinguished from the copulative, metaphysically it is not. To be is either to be a substance, or to be a quality ...", W. D. Ross, *Aristotle's 'Metaphysics'. A revised text with introduction and commentary,* Oxford, 1948², I, p. 308; "... il faut écarter de la compréhension du mot essence tout ce qui, depuis l'époque médiévale, hante l'esprit au sujet d'une dualité notionnelle entre l'essence et l'existence, *essence* ne signifiant plus alors que la spécificité de l'être à l'état de formalité purement possible, *existence* l'actualité de l'être qui revient au sujet existant et porte en elle le moment réalisateur de l'essence. Pour Platon, en un sens plus encore même que pour Aristote, l'οὐσία que présente l'εἶδος est du même coup spécificité et actualité, essence et existence en soi et par soi, sans besoin de sujet autre qu'elle même", D. Duberle, *Dialectique et ontologie chez Platon* ('Aspects de la Dialectique. Recherches philosophiques', II, París, 1956, pp. 146-147).

nico: 'existe' y 'es (=lo mismo que)'.[20] Cuando se sostiene, por consiguiente, que el Ser es distinto a la Identidad no se hace sino indicar, de alguna manera, la diferencia entre 'existir' y 'ser (idéntico a algo)',[21] diferencia que en el puro orden del ser platónico es imposible de efectuar.

La Forma de Diferencia se deduce a partir de la de Ser con la ayuda de dos notas distintivas que son introducidas de soslayo para distinguir auxiliarmente a **ὂν** de *θάτερον*; tales notas[22] son las de **τὸ καθ' αὑτὸ** y **τὸ πρὸς ἄλλο**, "por sí mismo" y "en relación a otro". Como lo expresa el propio Platón: "de los seres, unos se dicen por sí mismos y otros siempre en relación a otros".[23] Lo que distingue a Ser y Diferencia, lo que hace que no se les considere como dos nombres sobre un mismo género (*ὡς δύ' ἄττα ὀνόματα ἐφ' ἑνὶ γένει*) es que Ser participa de esas dos notas auxiliares *ἀμφοῖν μετεῖχε τοῖν εἰδοῖν . . . τὸ ὄν*) mientras que Diferencia es, por fuerza, lo que es como otro (o distinto) para otra cosa: *ἕτερον . . . ἐξ ἀνάγκης ἑτέρου τοῦτο αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν εἶναι.* Si no fuera así, algunas veces (*ποτέ*), "algún otro de los otros no (sería) en relación a otro".[24] Quiere decirse con ello que Ser, Identidad, Reposo y Movimiento son lo que son, respecto de sí mismos, y son otros, respecto de sus contrarios, mientras que Diferencia es siempre lo que es, respecto de otro.[25] La distinción total que así se establece, autoriza a considerar a Diferencia como una nueva Forma, la quinta,[26] la cual, además, como ya se había previsto en la presentación de la Dialéctica, pertenece a la categoría de Formas generales, unificantes y extensivas, que atraviesan (*διέρχομαι*) a todas las demás (*διὰ πάντων*), al igual de lo que sucede con Ser. Pues, en efecto, "cada una de las otras

---

20 En notación lógica moderna: (Ex) f (x) para la existencia particular referida a una *función,* esto es, en lenguaje platónico: "comunicada" o "participada"; pero, $x \epsilon F$, para la igualdad, referida a una *clase,* a la que también se pertenece.

21 Postular dos clases: la de todos los elementos que existen y la de los que son idénticos.

22 Cornford (op. cit., p. 281) traduce *τοῖν εἰδοῖν* por "both characters", sin más explicación.

23 255c13-14: . . . *τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι·*

24 255d5-6: *ἦν ἄν ποτέ τι καὶ τῶν ἑτέρων ἕτερον οὐ πρὸς ἕτερον·*

25 Cf. Tomás de Aquino: "quae dicuntur ad aliquid, significant, secundum propriam rationem, solum respectum ad aliud", *Sum. Theol.* I, XXVI, art. 1.

26 Cf. 255d10 ss.

(Formas) es otra para las demás y no por su propia naturaleza, sino por participar de la Forma de Diferencia".[27]

Los términos καθ' αὑτά y πρὸς ἄλλα pudieran también traducirse por "absoluto" y "relativo", respectivamente,[28] ya que indican la localización platónica de la categoría aristotélica de *relación*,[29] localización que, por otra parte, no resulta ser, en la obra platónica, exclusiva del "Sofista".[30]

12

El análisis dialéctico del Movimiento y la Forma de No-ser

La deducción de los cinco géneros va a permitirle a Platón efectuar un análisis dialéctico construido con el ejemplo de una de las Formas deducidas (la de Movimiento), que demostrará por vía práctica la tesis establecida teóricamente: "de los géneros, unos se prestan a mezclarse mutuamente y otros, no".[1]

Dicho análisis presenta, en forma de sucesivas antinomias, las relaciones de uno de los géneros con los demás:

I) Movimiento *es* distinto que Reposo (κίνησις ἔστιν ἕτερον στάσεως).
II) Movimiento *no es* Reposo (κίνησις ἔστιν οὐ στάσις).
III) Movimiento *es* (por participar de ser) (κίνησις ἐστίν —διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος).
IV) Movimiento *es* distinto que Identidad (κίνησις ἔστιν ἕτερον ταὐτοῦ).
V) Movimiento *no es* Identidad (κίνησις ἐστίν οὐ ταὐτόν).

---

27 255e4-6: ἓν ἕκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου.

28 Como hizo, por ejemplo, Jowett, ed. cit.

29 Πρός τι, cf. cap. 7 de *Categ.* 6a36-8b24 y *Met.* Δ, 15, 1.020b26 ss. Para la exposición de la categoría de relación en Aristóteles y su diferencia con Platón, cf. O. Hamelin, *Le système d'Aristote,* París, 1920, pp. 104 ss.

30 Platón, en efecto, trabaja con la idea de relación en otros lugares de su obra. En "Fedón", 102b-c, háblase de que Sócrates es pequeño *con respecto a* (πρὸς) Simias o éste alto *con respecto a* aquel. En "Rep.", 438b, se menciona la relación de grande *con respecto a* pequeño y de doble *con respecto a* medio (ídem para ligero-pesado, etc.), cf. "Teet.", 155b-c. En todo caso el tipo de relación considerada por Platón fue siempre el de *relación asimétrica,* esto es, tal que $F(x.y) \rightarrow \overline{F(y.x)}$.

1 256b11-12: ... τῶν γενῶν ... τὰ μὲν ἀλλήλοις ἐθέλειν μείγνυσθαι τὰ δὲ μή.

VI) Movimiento *es* Identidad (κίνησις ἐστί ταὐτόν).

Las antinomias[2] construidas sobre el esquema 'es-no es', aplicado a una misma predicación no deben indignar (δυσχεραίνω), pues sirven, por lo pronto, para hacer ver que no se dice de igual manera (ὁμοίως) que el Movimiento *es* y *no es* idéntico. En efecto: es idéntico porque su esencia es ser movimiento, o expresado en lenguaje dialéctico: "por la participación de lo idéntico respecto de sí mismo (del movimiento)": διὰ τὴν μέθεξιν ταὐτοῦ πρὸς ἑαυτήν y no es idéntico porque por ser movimiento es distinto a otra Forma (la de Reposo) y, por ello, participa de lo diferente: διὰ τὴν κοινωνίαν αὖ θατέρου. No hay, ciertamente, motivo de escándalo: lo que hace Platón es establecer, por vía paradójica, que *omnis determinatio est differentia,* postulado previo para llegar a lo buscado, *omnis determinatio est negatio.*

De la confrontación de la Forma de Movimiento con las de Identidad y Reposo ha podido inferirse que el Movimiento es diferente (esto es, participa de la Diferencia) con respecto a esas dos Formas. Pero sucede que, además, lo es con respecto a la Forma misma de Diferencia, así como lo era con respecto a las otras dos: ἡ κίνησις ἐστιν ἕτερον τοῦ ἑτέρου, καθάπερ ταὐτοῦ τε ἦν ἄλλο καὶ τῆς στάσεως.[3] Luego, "de alguna manera es no diferente y diferente de acuerdo a este razonamiento".[4] Consecuencias de lo anterior, que se aplicarán inmediatamente a la Forma de Ser: a) El Movimiento es distinto al Ser (τὴν κίνησιν ἕτερον εἶναι τοῦ ὄντος) por lo cual es realmente (ὄντως) *no-ser* (οὐκ ὄν), pero al mismo tiempo, b) Es *ser* en tanto que participa del Ser (ἐπείπερ τοῦ ὄντος μετέχει). Como Movimiento *es* y como diferente del Ser, *no es.*

Resultado general del análisis de las relaciones de una Forma (Movimiento) con las demás deducidas: "es inevitable que el No-ser esté en el movimiento y en todos los géneros",[5] puesto que todos ellos son distintos al Ser por efecto de la naturaleza de Diferencia (ἡ θατέρου φύσις) y, al mismo tiempo, todos son ser. En fórmula notable: "en torno de cada una de las Formas hay mucho Ser e infinita cantidad de No-ser".[6] Queda el

---

2 Producto de la indiferencia *onto-lógica* de esencia y existencia. Cf. nota 19, p. 166 *supra.*

3 Cf. 256c5-7.

4 256c9-10: Οὐχ ἕτερον ἄρ' ἐστί πῃ καὶ ἕτερον κατὰ τὸν νυνδὴ λόγον·

5 256d11-12: Ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κίνησις εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη·

6 256e6: περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν·

mismo Ser, de esta manera, limitado por la existencia de las otras Formas,[7] por lo cual es *uno* por *no ser* aquellas y *múltiple* por *ser* (=existir) las Formas que de él se diferencian.[8]

La demostración de la existencia del No-ser se opera en dos fases, de acuerdo al modelo histórico (Parménides) sobre el que se construye la argumentación. Primera fase (ya cumplida): probar que el Ser *no es* en algún sentido, con lo que se refuta la primera mitad del postulado parmenídico: ἡ μὲν ὅπως ἔστιν; al refutar el resto,[9] se cumplirá la segunda fase: hacer ver que el No- ser *es* bajo algún respecto.

Utiliza para ello Platón los ejemplos que proporcionan ciertos juicios,[10] tales como "algo es no grande" (τι μὴ μέγα) y se declara que la negación (ἀπόφασις) que conllevan no significa "lo contrario" (ἐναντίον).[11] De esta manera, "lo que no es" no es distinto a la "no existencia", sino que esa negación (μή, οὐ) quiere decir "algo distinto" (τῶν ἄλλων τι) de los nombres (ὀνομάτων) o, mejor dicho, de las cosas (πραγμάτων) que les siguen (ἐπιόντων). Lo "no *x*" es "lo diferente", pero no lo absolutamente contrario al Ser (τοῦ ἐναντίου τοῦ ὄντος). La consecuencia ontológica que tal distinción fundamental va a tener para el sistema platónico es la de que, en tal caso, los términos negativos señalados (no-alto, no-pequeño, etc.) tienen un nombre, pero no les corresponde una Forma específica en el orden inteligible. Por eso sostiene Platón que la naturaleza de lo diferente se recorta en partes como la ciencia (κατακεκερματίσθαι καθάπερ ἐπιστήμη), indicando con ello que la Forma de Diferencia no se divide

7 257a4-5: ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν·

8 *Ad loc.*: ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὂν ἓν μὲν αὐτό ἐστιν κ. τ. λ.

9 τε καί ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, *Poema*, II, 3.

10 Adelantándose a Kant en la formulación de los 'juicios indefinidos' *(unendliche Urteile)* o 'limitativos' *(beschränkende)* señalados por éste en la "Crítica de la Razón Pura" (Anal. trasc., libro I, cap. I, sec. 2) al presentar la tabla de juicios por 'calidad'. Para las relaciones temáticas con Kant, cf. H. Perls, *Platon et Kant. Anticipations et correspondances* ("Revue de Métaphysique et de Morale", 1946, 4, pp. 315-334).

11 Platón no posee la neta distinción terminológica que va a introducir Aristóteles entre 'contradicción' (ἀντίφασις) y 'contrariedad' (ἐναντίωσις), aunque, como han mostrado Hamelin (op. cit., pp. 148-150) y Robin (*Les rapports, etc.* pp. 125-126), Platón supo distinguir muy bien entre la oposición *absoluta* (que, para él, era 'contrariedad', 'lo contrario', τὸ ἐναντίον) y oposición *relativa* (θάτερον). Cf. Aristóteles, *Met.* 1.055a3 ss., 1.063a21 ss.; *Fis.* 224b29 ss.; *Top.* 104a14, 180a25 ss.; *Anal. Prior.* 24a13 ss.; *Anal. Post.* 72a11 ss. y *De interp.* 17a33 ss.

o secciona en otras Formas (εἴδη, γένη), sino en partes (μέρη).[12] Imagen esta que, al referirla al caso de los juicios negativos, revela que "no bello", por ejemplo, no es una Forma sino un nombre especial que designa a una parte de lo diferente, esto es, al grupo de Formas que *no son* bellas. En expresión dialéctica: existe una parte de lo diferente que se opone a lo bello (ἔστι τῷ καλῷ τι θατέρου μόριον ἀντιτιθέμενον) que no carece de nombre, no es "anónima", por lo cual lo "no-*x*" es "otro entre los seres, separado de un género, y opuesto por su parte a alguno de los seres".[13] El no-bello es antítesis de ser a ser (ὄντος δὴ πρὸς ὂν ἀντίθεσις) y ello le hace ser tan Ser como lo es lo bello. Tal relación se dará por igual para los otros ejemplos (No-grande, No-justo) hasta afirmar que, en vista de que la naturaleza de lo otro existe plenamente, está entre los entes (ἡ θατέρου φύσις ... τῶν ὄντων οὖσα), sus partes también lo estarán.[14]

Lo otro que se opone (ἀντίθεσις) a Ser no es su contrario (οὐκ ἐναντίον ἐκείνῳ), sino únicamente lo diferente de él (ἕτερον ἐκείνου). Recibirá el nombre de *No-ser* y no es inferior, no se le queda atrás en punto a esencia, a las otras Formas: ἔστιν οὐδενὸς τῶν ἄλλων οὐσίας ἐλλειπόμενον. Tesis demostrada y consumación del anunciado parricidio: "el No-ser posee firmemente su propia naturaleza".[15] Y es, en consecuencia, una Forma más (la sexta deducida) entre las otras (ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν).

La deducción del No-ser como sexta Forma superior, además de servir a los fines propios e inmediatos del diálogo (solución del problema del error y definición del sofista), ha liquidado históricamente la gran aporía parmenídica planteada por un Ser y un No-ser absolutos.[16] Pero,

---

12 Cf. "Polít.", 263b, donde se discute la distinción entre εἶδος y μέρος.

13 257e2-4: Ἄλλο τι τῶν ὄντων τινὸς ἑνὸς γένους ἀφορισθὲν καὶ πρός τι τῶν ὄντων αὖ πάλιν ἀντιτεθέν ... La lectura τινὸς ἑνὸς γένους ha sido preferida modernamente (Diès, Cornford) a la antigua (Burnet, Apelt) que era: ἑνὸς γέ τινος γένους, pues el sentido del argumento exige que se separe el *no-x* de una Forma *determinada* y no de una *cualquiera* ("ab uno quodpiam genere", Apelt). La Forma determinada es la de Diferencia y no como supone Cornford (op cit., p. 291, n. 1) la de belleza, pues lo que ha servido para clasificar y dar algún tipo de ser a los "no-x" es, precisamente, su condición de partes de lo diferente que, en tanto Forma, es de las que "penetran" a través de las otras. Cf. 253d-254b-c.

14 258a10-11: καὶ τὰ μόρια αὐτῆς μηδενὸς ἧττον ὄντα τιθέναι.

15 258b11-c1: τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχον.

16 258e9-259a2: Ἡμεῖς γὰρ περὶ μὲν ἐναντίου τινὸς αὐτῷ χαίρειν πάλαι λέγομεν, εἴτ' ἔστιν εἴτε μή, λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάπασιν ἄλογον.

sobre todo, en el plano central de la Dialéctica como ciencia de las Formas, se ha demostrado que "los géneros se combinan entre sí",[17] y que, entre ellos, hay algunos (*ὄν* y *θάτερον*), como la exposición general del método había previsto, que penetran a través de todos, es decir, que poseen máxima capacidad comunicante. Ellos son los que permiten racionalmente la deducción completa de las otras Formas.

17 *Ad loc.*: ὅτι συμμείγνυταί τε ἀλλήλοις τὰ γένη·

CONCLUSION

La línea que registra el movimiento de la dialéctica platónica se sitúa entre dos extremos: captación intuitiva de las Formas y deducción racional de éstas. Entre ambos, pueden utilizarse, para su comprensión definitiva, la imagen de la *trasposición,* introducida originalmente por Diès y ampliamente utilizada por Festugière; de esta manera, puede afirmarse que el esfuerzo metódico de Platón ha consistido en *trasponer lo intuitivo en lo racional.*

El reinado de la intuición, tanto sensible como intelectual, se extiende desde los rudimentos metodológicos de "Menón" hasta la formulación teórica de "Fedro". El ejercicio matemático del esclavo y el paseo del alma en el carruaje alado enmarcan la expresión intuitiva del conocimiento eidético con la que trabaja *la fase de la dialéctica precrítica.* La fuerza deductiva de *la dialéctica crítica* arranca de la propedéutica técnica, registrada en la segunda parte de "Parménides", y culmina en la demostración de la comunicación de los géneros. En líneas generales, y con un intento de aproximación simplificadora, esto es, destinado a destacar los rasgos más gruesos que, en definitiva, caracterizan al método, puede decirse que el proceso de captación intuitiva de las Formas se corresponde con la llamada *dialéctica ascendente,* mientras que la fase deductiva equivale a la *dialéctica descendente.* En el detalle constitutivo del método, tal y como se ha tratado de mostrar al relacionarlo con la formación del sistema ontológico, puede observarse, sin embargo, que los momentos ascendente y descendente no son excluyentes entre sí ni se delimitan nítidamente en el trazado de la evolución metodológica. De esta manera, es posible distinguir, en "Sofista", un movimiento de ascenso en la dialéctica racional, que va desde la pluralidad de Formas a la unidad genérico-eidética, y otro de descenso, que sirve para cubrir, desde una Forma externa, a un conjunto eidético específico. Es

preferible, por lo tanto, ceñir la terminología descriptiva del método a los rasgos ya destacados de intuición-deducción racional.

La unidad del método dialéctico depende de su integración en el cuerpo metafísico sobre el que opera. Todo intento destinado a separar el método de su objeto, las Formas, produce la atomización del primero y su necesaria y posterior explicación *ad hoc* mediante divisiones artificiales que patentizan la labor de abstracción efectuada.[1] Si hay una estructura firme en la filosofía platónica es la correspondiente a la postulación de unas realidades subsistentes; el mantenimiento de las Formas como entidades autosuficientes permite hablar de *un* método, y las variaciones que en éste se registren son consecuencias del reajuste a que obligan las variaciones sufridas por el objeto sobre el que el método versa. La aislada singularidad de cada Forma, propia de la fase precrítica, determinó la preeminencia de la intuición en el método que procede por captación inmediata y única de las entidades unitariamente buscadas; lo característico del proceso metodológico reside en que, a partir de la crisis registrada en el esquema pluralista de las Formas singularizadas, las variaciones no obran en la dirección ontología-gnoseología, sino a la inversa, por lo cual será la Dialéctica el agente que organizará deductivamente a las Formas hasta constituir la trabazón del sistema ontológico superior que asegura, en definitiva, la comunidad genérica.

La racionalización de la Dialéctica complementa la adquisición intuitiva de las Formas mediante el proceso de la deducción, esto es, de su interrelación lógico-ontológica.

1 Como le sucedió a Stenzel que llega a construir una diversidad de dialécticas, desde la socrático-platónica, de carácter ético-estético, orientada hacia la Forma-areté hasta la platónico-aristotélica, dirigida a la Forma-átomo. Cf. J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis Aristoteles*, Breslau, 1917, *passim*.

BIBLIOGRAFIA

A) TEXTOS PLATONICOS

1 *The Dialogues of Plato,* (ed. B. Jowett), Oxford, 1937⁹.
2 Platon, *Oeuvres complètes* (ed. G. Budé), París, 1920 ss.
3 *Dialoghi di Platone* (ed. Laterza), Bari, 1930 ss.
4 *Platos Sämtliche Werke* (ed. Schneider), Berlín, 1940 ss.
5 *Platon, Oeuvres complètes* (ed. L. Robin), París, 1940-1942.
6 *Il Menone o della virtù,* dialogo indagativo (trad. con introd., sommario e note di M. Faggella). Roma, 1935.
7 *Plato's Phaedo* (trans. with introd. and commentary by R. Hackforth), Cambridge, 1955.
8 *Fedón* (ed. Inst. de Estudios Políticos), Madrid, 1960.
9 *The Republic* (ed. B. Jowett and L. Campbell), Oxford, 1894.
10 *The Republic* (ed. F. M. Cornford), Oxford, 1941.
11 *La República* (ed. Inst. de Estudios Políticos), Madrid, 1952.
12 *Fedro* (ed. J. D. García Bacca), México, 1945.
13 *Plato's Phaedrus* (trans. with introd. and commentary by R. Hackforth), Cambridge, 1952.
14 *Fedro* (ed. Inst. de Estudios Políticos), Madrid, 1956.
15 *Parmenides* (ed. A. E. Taylor), Oxford, 1934.
16 *Plato and Parmenides* (ed. F. M. Cornford), Londres, 1939.
17 *Parménides* (ed. R. M. Agoglia), Buenos Aires, 1944.
18 *The Sophistes and Politicus of Plato* (trans. with a revised text and English notes by L. Campbell), Oxford, 1867.
19 *Il Sofista* (ed. A. Fraccaroli), Aquila, 1928.
20 *El Sofista* (ed. Inst. de Estudios Políticos), Madrid, 1959.
21 *El Político* (ed. Inst. de Estudios Políticos), Madrid, 1955.
22 *Plato's examination of pleasure* (trans. with introd. and commentary by R. Hackforth) Cambridge, 1945.
23 *Eutifrón, Apología, Critón* (ed. J. D. García Bacca) México, 1944.
24 *Hipias Mayor* (ed. J. D. García Bacca), México, 1945.
25 *Banquete, Ión* (ed. J. D. García Bacca), México, 1944.
26 *Gorgias* (ed. Inst. de Estudios Políticos), Madrid, 1951.

27 *The Timaeus of Plato* (ed. F. M. Cornford), Londres, 1956⁴.
28 *Las Leyes* (ed. Inst. de Estudios Políticos), Madrid, 1960.
29 *Le lettere di Platone* (ed. G. Pasquali), Florencia, 1939.
30 *Las Cartas* (ed. Inst. de Estudios Políticos), Madrid, 1954.

B) LITERATURA FILOSOFICA

31 PROCLO, *In Platonis Parmenidem commentarii* (ed. V. Cousin), París, 1864[2].
32 H. ALLINE, *Histoire du texte de Platon,* París, 1915.
33 F. AST, *Lexicon Platonicum: sive vocum platonicarum Index,* Bonn, 1956[2].
34 O. APELT, *Platonische Aufsätze,* Leipzig, 1912.
35 H. BARTH, *Die Seele in der Philosophie Platons,* Tubinga, 1912.
36 N. I. BOUSSOULAS, *L'être et la composition des mixtes dans le Philèbe de Platon,* París, 1952.
37 R. BOEHME, *Von Sokrates zur Ideenlehre. Beobachtungen zur Chronologie des platonischen Frühwerkes,* 1959.
38 É. BRÉHIER, *Les trois classes de la cité platonicienne* (en "Études de Philosophie antique", París, 1955).
39 V. BROCHARD, *La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste* (en "Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne", París, 1912.
40 V. BROCHARD, *La morale de Platon* ("L'Année Philosophique", París, 1905).
41 V. BROCHARD, *La philosophie de Platon,* París, 1896-1897.
42 P. BROMMER, *Eidos et idea. Étude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon,* Utrecht, 1940.
43 L. BRUNSCHVICG, *L'actualité des problèmes platoniciens,* París, 1937.
44 J. BURNET, *Platonism,* Berkeley, 1928.
45 G. CAPONE-BRAGA, *Il mondo delle Idee. I problemi fondamentali del platonismo nella storia della filosofia,* Milán, 1954[2].
46 G. S. CLAGHORN, *Aristotle's criticism of Plato's Timaeus,* La Haya, 1954.
47 A. CRESSON, *Platon,* París, 1938.
48 F. M. CORNFORD, *Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII* ("Mind", Londres, 1938, pp. 37 ss.).
49 R.H.S. CROSSMAN, *Plato to-day,* Londres, 1937.
50 H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy,* Baltimore, 1944.
51 A. DE MARIGNAC, *Imagination et Dialectique. Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon,* París, 1950.
52 C. J. DE VOGEL, *Een Keerpunkt in Plato's Denken,* Amsterdam, 1936.
53 C. J. DE VOGEL, *Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible?* ("Actes du XIe. Congrès Intern. de Philosophie", col. XII, pp. 61-67, Lovaina, 1953).
54 M. DELCOURT, *Socrate, Ion et la Poésie. La structure dialectique de Ion de Platon* ("Bulletin de l'Assoc. G. Budé", 55, 1937, pp. 4-14).
55 R. DEMOS, *The philosophy of Plato,* Nueva York, 1939.

56 A. DIES, *Autour de Platon,* París, 1927.
57 A. DIES, *La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon,* París, 1932.
58 D. DUBARLE, *Dialectique et Ontologie chez Platon* (en "Aspects de la Dialectique", París, 1956).
59 E. DUPRÉEL, *La legende socratique et les sources de Platon,* Bruselas, 1922.
60 L. FARRÉ, *Los valores en Platón* ("Minerva", Buenos Aires, 1944, I, n. 2).
61 A. J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* París, 1950.
62 G. C. FIELD, *Plato and his contemporaries,* Londres, 1930.
63 P. FIREMAN, *Justice in Plato's Republic,* Nueva York, 1957.
64 A. FOUILLÉE, *La philosophie de Platon,* París, 1889[2].
65 E. FRANK, *Plato und die sogennante Pythagoreer: ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes,* Halle, 1923.
66 A. FREIRE, *Platão. Aspeitos da sua filosofia,* Braga, 1954.
67 A. M. FRENKIAN, *La méthode hippocratique dans le Phèdre de Platon,* París, 1946.
68 H. GAUSS, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos,* Berna, 1940-1960.
69 M. GENTILE, *La dottrina platonica delle Idee numeri e Aristotele,* París, 1930.
70 V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique,* París, 1947.
71 V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle,* París, 1940.
72 V. GOLDSCHMIDT, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne,* París, 1947.
73 E. GRASSI, *Il problema della metafisica platonica,* Bari, 1932.
74 R. GUARDINI, *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon,* Berna, 1945.
75 R. HACKFORTH, *False statements in Plato's Sophist* ("Classical Quarterly", Londres, 1945, 39, pp. 56-58).
76 R. HACKFORTH, *Plato's divided segment of the line* ("Classical Philology", 1942, pp. 1-9).
77 D. HAMLYN, *The communion of Forms and the development of Plato's Logic* ("Philosophical Quarterly", 1955, pp. 289-302).
78 W. F. R. HARDIE, *A study in Plato,* Oxford, 1936.
79 N. HARTMANN, *Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie,* Berlín, 1936.
80 M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit,* Berna, 1947.
81 E. HOFFMANN, *Platon,* Zurich, 1950.
82 G. HUBER, *Platons dialektische Ideenlehre nach dem zweiten Teil des Parmenides,* Basilea, 1951.
83 A. KOYRÉ, *Introduction à la lecture de Platon,* Nueva York, 1945.
84 P. KUCHARSKI, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon,* París, 1949.
85 P. LACHIEZE-REY, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon,* París, 1951.

86 V. LI CARRILLO, *Platón, Hermógenes y el lenguaje,* Lima, 1959.
87 B. LIEBRUCKS, *Platons Etwicklung zur Dialektik. Untersuchung zur Problem des Eleatismus,* Francfort d. M. 1949.
88 A. LION, *Anamnesis and the a priori,* Oxford, 1939.
89 R. W. LIVINGSTONE, *Portrait of Socrates,* Oxford, 1938.
90 R. C. LODGE, *Plato's theory of education,* Londres, 1947.
91 R. C. LODGE, *The philosophy of Plato,* Londres, 1936.
92 R. LORIAUX, *L'être et la forme selon Platon,* Brujas, 1955.
93 P. LOUIS, *Les métaphores de Platon,* París, 1946.
94 W. LUTOSLAWSKI, *The origin and growth of Plato's logic,* Londres, 1897.
95 J. LLAMBIAS DE AZEVEDO, *Platon. La teoría del Estado justo* ("Dianoia", México, 3, 1957, pp. 232-258).
96 D. S. MACKAY, *Mid in the Parmenides. A study in the history of Logic,* Nueva York, 1924.
97 V. M. MAGALHAES-VILHENA, *Socrate et la legende platonicienne,* París, 1952.
98 J. MOREAU, *La construction de l'Idéalisme platonicien,* París, 1939.
99 J. MOREAU, *Sur la signification du Parménide* ("Revue de Philosophie de la France et de l'Etranger", París, 68, 1944, pp. 97-131).
100 J. MOREAU, *Réalisme et idéalisme chez Platon,* París, 1951.
101 S. MOSER, *Theorie und Erfahrung bei Platon und Aristoteles* ("Dialectica", Neuchatel, 23, pp. 210 ss.).
102 C. MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque,* Estrasburgo, 1948.
103 N. R. MURPHY, *Plato, Parmenides 129 and Republic 475-480* ("Clasical Quarterly", Londres, 1937, 31, pp. 71-78).
104 N. R. MURPHY, *A commentary on Plato's Republic,* Oxford, 1951.
105 P. NATORP, *Platons Ideenlehre. Einführung in den Idealismus,* Leipzig, 1903.
106 J. A. NUÑO, *Ser y conocer en la filosofía platónica* ("Episteme", Caracas, 1958, pp. 217-276).
107 E. PACI, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone,* Milán, 1938.
108 E. PACI, *La dialettica in Platone* (en "Studi sulla dialettica", Turín, 1958).
109 B. PARAIN, *Essai sur le logos platonicien,* París, 1942.
110 A. L. PECK, *Plato and the magista gene of the Sophista: a reinterpretation* ("Classical Quarterly", Londres, 1952, pp. 42-53).
111 H. PERLS, *Platon, sa conception du kosmos,* Nueva York, 1945.
112 M. M. PINTO, *Cronologia dos dialogos chamados de Platão,* Oporto, 1952.
113 J. PLANELLA GUILLÉ, *Los sistemas de Platón y Aristóteles,* Barcelona, 1947.
114 H. RAEDER, *Platons philosophische Entwicklung,* Leipzig, 1920².
115 J. E. RAVEN, *Sun, divided line and cave* ("Classical Quarterly", Londres, 1953, pp. 22-32).
116 K. REIDEMEISTER, *Mathematik und Logik bei Platon,* Leipzig, 1942.
117 D. RITCHIE, *Plato,* Edimburgo, 1902.
118 C. RITTER, *Platon,* Munich, 1910-1923.
119 C. RITTER, *Neue Untersuchungen über Platon,* Munich, 1911.
120 L. ROBIN, *Platon,* París, 1935.

121 L. ROBIN, *Platon et la philosophie des valeurs* ("Revue de Métaphysique et de Morale", París, 1944, 1, pp. 1-21).
122 L. ROBIN, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, París, 1957.
123 R. ROBINSON, *Plato's earlier dialectic*, Oxford, 1953².
124 G. RODIER, *Les mathématiques et la dialectique dans le système de Platon. Sur l'évolution de la dialectique de Platon - Remarques sur le Philèbe - Les preuves de l'immortalité d'après le Phédon* (en "Études de philosophie grecque", París, 1957²).
125 G. ROLLA, *Saggio critico sul Fedone*, Florencia, 1938.
126 D. ROSS, *Plato's theory of Ideas*, Londres, 1951.
127 F. RUILOBA, *Epílogo al Fedro*, La Laguna, 1952.
128 M. F. SCIACCA, *La dialettica platonica delle Idee nel Parmenide e nel Sofista*, Roma, 1938.
129 P. M. SCHUHL, *L'oeuvre de Platon*, París, 1954.
130 P. M. SCHUHL, *Sur le mythe du Politique* ("Revue de Métaphysique et de Morale", París, 1932).
131 P. M. SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, París,-Neuchâtel, 1938.
132 P. M. SCHUHL, *Études platoniciennes*, París, 1960.
133 J. B. SHEMP, *The theory of motion in Plato's later dialogues*, Cambridge, 1944.
134 J. SOUILHÉ, *Étude sur le terme dynamis dans les dialogues de Platon*, París, 1919.
135 A. SPEISER, *Ein Parmenideskommentar, Studien zur platonische Dialektik*, Stuttgart, 1937.
136 L. STEFANINI, *Platone*, Padua, 1949².
137 J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, Leipzig, 1931².
138 J. A. STEWART, *The myths of Plato*, Oxford, 1905.
139 A. E. TAYLOR, *Note on Platos' Republic VI, 510c25* ("Mind", Londres, 1934, 43, pp. 81-84).
140 A. TOVAR, *Conjetura al texto de Platón, Phileb. 66A* ("Emerita", Madrid, 1939, 7, pp. 146-155).
141 A. TOVAR, *Sobre los orígenes de los pensamientos políticos de Platón* ("Revista de Estudios Políticos", Madrid, 1941, I, pp. 397-412) .
142 M. VANHOUTTE, *La philosophie politique de Platon dans les Lois*, Lovaina, 1954.
143 M. VANHOUTTE, *La méthode ontologique de Platon*, Lovaina-París, 1956.
144 J. VIALATOUX, *Pour lire Platon*, I-II, París, 1956².
145 U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platon*, Berlín, 1920².
146 J. WAHL, *Étude sur le Parménide de Platon*, París, 1927.

147 J. WAHL, *Les problèmes platoniciens. La République,* París, 1938-1939.
148 A. WEDER, *Essai sur la deuxième hypothèse du Parménide,* París, 1937.
149 J. WILD, *Plato's theory of techne* ("Philosophy and phenomenological Research", Buffalo, 1941, 1. pp. 255-293).
150 H. ZUCCHI, *Examen de las interpretaciones kantianas de la metafísica platónica. - La interpretación lógico-metodológica de la metafísica platónica* (en "Estudios de filosofía antigua y moderna", Tucumán, 1956).
151 J. ZUERCHER, *Das Corpus Academicum,* Paderborn, 1954.

INDICES

INDICE ANALITICO

C

D

J

L

M

N

O

P

R

W

INDICE DE TERMINOS GRIEGOS

Z

H

Θ

I

K

Λ

M

N

O

Π

Ρ

Σ

Τ

Υ

Φ

X

Ψ

INDICE DE NOMBRES

E

F

G

H

I

J

K

L

T

U

V

W

X

Z

INDICE DE TEXTOS PLATONICOS

INDICE GENERAL

CAPITULO III

CAPITULO IV

LA CRISIS DE LA PARTICIPACION Y SUS REPERCUSIONES EN LA DIALECTICA

CAPITULO V

CAPITULO VI

Pág.

CAPITULO VII